مَنْ يُرِدِ اللّٰهُ بِهِ خَيْراً يُفَقِّهْهُ فِي الدِّين

شرح وقاية

قد شرع الطبع باهتمام ظفر علي في المطبع الأحمدي سنه ١٢٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمة الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وايد من مشكاة السنة باقتباس انوار باهرة وحجج واضحة لاجماع الاراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلوم والهدى تتلاطم امواجا ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسل بساطع الحجة معولا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا ونصيرا محمد المبعوث هدى للناس مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان وتمسك في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنافس في احكام احكام الشرع قبول القبول واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية عالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول منقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونصاب كامل من خزائنه كل منتخب كاف بحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تفصيل معاني الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منهاجا بديعا في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع ترصيف زيادات ما مستها ايدي الافكار وتلطيف نكات ما فتق بها رتق آذانهم اولو الابصار ولما طار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الآفاق حظا وافرا من الاشتهار لا اشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت محصلي بلاد ما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر افئدة تهوي اليه واكبادا ظمئة عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات متوقفة المطايا لديه متعصبين في كشف استاره بالحواشي والاطراف قانعين في بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف لا يحك بانامل الانظار عقد معضلاته ولا يفتح ببنان البيان ابواب مقفلاته

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا الله تعالى اولا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا

فلطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وخرائده في خيام الاستتار مقصورة ترى خواطبها بها مستشرفة الاعناق ودون الوصول اليها عيونا ساهرة الاحداق فأمرت بلسان الالهام لا كونهم من الاوهام ان اخوض في لجج فوائده واغوص على غرر فرائده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت استسهم موارد السهر في ظلم الدياجر واتحمل مكايد الفكر في ظمأ الهواجر اكابد كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول واناز فاعلالة الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب واَمطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما اوجزه المصنف بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تنفسح لورودها اصداف الآذان وتحقيقات يهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتنقيحات يطرب عند سماعها الثكلان محتويا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب المعتبرة معرجا في عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة وسميته الغائص في بحار التحقيق الغائص عليه لولا التوفيق ما اودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقائقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يتأهل للاطلاع على دقائقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بفنون من الاكتساب والتحصيل والله ولي الاعانة والتأييد والملي بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل **قوله بسم الله الرحمن الرحيم** حامدا لله حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا اجرى طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او احمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك لانه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما عداه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل اقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخ المفرزة عند المص صارف عن ذلك واما على النسخ القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها فالاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا والى ايجاد وابقاء ثانيا فيحمده على النعمتين تأسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي سبأ الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله له الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه المستحق للحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت قد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في دار الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا

وعلى افضل رسله محمد اله مصليا وفي طلب الصلوات مجليا ومصليا وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى بتاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي من لم يحلها بغير الاطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم ان التنقيح كتاب سابع بعض الفضلاء الى انتساخه ...

عطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جانب الحق تعالى وتقدس علما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا يقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد عازما عليه ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز **قوله** وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه يتوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه السلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المقروءة تنويه لشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب ... المصلى هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وذكر ... او اشار بالمجلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما في قراين الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القراين الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب ولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاول والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو ح منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام **قوله** سعد جده وبهام اذا الجد البخت وابو الاب **قوله** وفقني الله التوفيق جعل الاسباب موافقة ويعدى باللام والتعدية بالباء شائع او تضمين بمعنى التشريف والمعظم كثير اما شائع في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى **قوله** وفض من نفضت ختم الكتاب فتحه والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام **قوله** مهتة على قواعد المعقول اي جنيته على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصد **قوله** وترتيب انيق اي حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يسبق الى مثله سبقت العالمين الى المعالي **قوله** لم تبلغ

سابع بعض الفضلاء الى انتساخه مباحثه ... بعض المطالب ثم بعد ذلك وقع قليل من التغييرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر لتغير النسخ المكتوبة قبل ذلك التغيير الى هذا النمط فلما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات جيدة مبنية على قواعد المعقول وتنويعات صحيحة بعضها بعض الاصول وترتيب انيق لم يسبقني على مثله احد مع تحقيقات غامضة لم تبلغها ولعمري ان هذا العلم لهذا الامر جعلته بضاعة مزجاة الى حضرة من انيخ بها اكمل الكتب والاسفار ويستغاث بابها للعالي الاحضار والاسفار اعني حضرة مالك ملوك الاسلام المشرف بالجهاد في سبيل الله من بيتها الذي تضعضع بصدره ... للمشاعر والرحمان رافع لواء الشرع ... البحر غياث الحق والدين ناصر الاسلام والمسلمين المؤيد بالكرامة ... المتين في اعلاء كلمة الدين المبين اعز الله الاسلام والمسلمين بدوام دولته وبقائه وشيد ... الدين ... قام بتقوية الدين القويم في زمان ضعفه وفتوره واستقل بكماله بجمع قصور الشرع في اوان قصوره ... لاشتغالهم ... في طريق الدين القويم سلما ومنارا واختصاصه بهذه الكرامات الدينية الموجبة للتوجه الى جنابه وتيمن بمعاهدة هذا الكتاب ... من اسمائهم وصفاتهم

صفة تدقيقات والعائد محذوف اي لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى بجعله بمعنى الوصول والانتهاء **قوله** سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما الثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر بعد لما التسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير في انما يرجع للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح في حل غوامض التنقيح **قوله** اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف لن بالغ فيه قبيل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن لا سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه الحامد اليه تعالى لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس فيقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن لم يكن بالتسمية فلا اقتداء بالكتاب ولا عمل بالذكر وان لم يبتدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال ويكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزء من الكتاب وعلى كل تقدير لزم الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب والصعود الحركة من الاسفل الى العالي مكانا وجهة ويستعار للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى معنى الجنس ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال الله تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية اي متآكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انه جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا ومع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا يخفى ان يشك في انه جمع كتمر وركب فانه ليس بجمع كتب وكتب ففي قوله الكلم ان كان جمعا خزازة لا تخفى والصواب وان كان بالواو **قوله** من محامد حال من الكلم وبيان له على ما قال النبي عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن له عمل صالح لم تقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما يجيء من ان النكرة تعم بالوصف العام كامرأة كوفية ولان التنكير هنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع شرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين اي اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العباد قالذي هو مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التي بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على البعض حتى يصير كسفا واحدا ثم تنزل مطرا تنمى به الاشجار والقبول الثاني

من المصادر الشاذة لم يسمع نمان والنماء الزيادة قد للقطاع يقال نمى ينمي نماء ونماء نمواً ونمواً وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على
تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في
السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالحمد شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع
هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام
الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة
عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض
ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها
اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح
لم يقبل فاشار المص الى ان شجرة المحامد صار نابتاً هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبتني على علم التوحيد والصفات وفرعاً نامياً
الى الله تعالى مقبولاً عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتني على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام
بقوله اليه يصعد الكلم بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار **قوله** على ان جعل تعليق للحمد ببعض النعم
اشارة الى عظم العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية
كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما يبتني هي عليه من علم
الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المنفصلة
المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة وتدقيقها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك
يعم نستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء وتسليم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام
اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية متوقفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث
انها توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري تعالى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث
عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام **قوله** بني على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة لان الاحكام
الشرعية القصر من جهة ان الملتجي اليها آمن من غوائل عدو الدين وضلال النار واضاف المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة كثيرة
ترجع على كثرتها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي بني الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع
ثم العمل بالقياس فذكر الثلثة الاول صريحا والقياس ضمنا بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اي القائسين المتأملين في النصوص وعلل
الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار تقول اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها
يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة لا خفاء في انه
عليه انما تتأخر حيث تتأخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه
وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير باني القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في
الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه ولم يتعرض للمفسر **قوله** مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستار

مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه
لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو
غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان
في الطلب كذلك العلماء الراسخون مبتلون بالتوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد
انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه **قوله** بجمع عنان ونحوه تقول جمحت اليه ابتلت
اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري **قوله** اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابه
والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه
بفي تسامحا او لتضمينه معنى الادراج والوضع **قوله** منصة هي بفتح الميم المكان الذي يرفع
عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء اذا رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة
ما داما في اعراسهما يجمع المونث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام
نوع غرابة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها
والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه
اراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما و
حقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة **قوله** فصل خطابه
اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل وخطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس
عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره
وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق عليه
بحجيته من الانام **قوله** مارفع اي مادام رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء
كلمة الله تعالى واحياء رسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض **قوله** جليل الشان اي عظيم الامر
باهر البرهان اي غالب الحجة وفاق العصار كنوز اي مدفون من كنزت المال اذا غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور
الحجار والعظام شبه بها عبارات الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة
الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب يعدى بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض
حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكت اللطيفة المنقحة من نكت في الارض
بالقضيب اذا ضرب به الارض فاثر فيها يعني قصد ادى الى النكت الخفية في اثناء

اشلاته الدقيقة والنظر التامل في الشي بالعين والاسعان فيه واللحظ النظر الى الشي بموخر العين واللحاظ بالفتح موخر العين والتنقيح والتهذيب بمتقول نحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مترتبة متناسقة والكلام الخ عن تعريض بلمان في اصول فخر الاسلام زواند يجب حذفها وتشابهات يجب نبطها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبني على قواعد المعقول بان يراعي في التعريفات وجه شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشائخ رحمهم الله **قوله** موردا فيه اي في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه وكذا الضمائر التي تاتي بعد ذلك **قوله** لان الاعجاز في الكلام ان يودي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسيرا لمفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته اذا جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القران مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل بالاخبار عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراي الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة ولهذا قال بدائع السحر بلفظ الجمع وعروق الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروقه لكونه كلية التي يوخذ عنه اخذه وهي اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القران مع كونه معجزا فمعنى تواه ابلغ من جميع ما عداه والثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثلها كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الايجاز ثم يتعدد طرق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا او مقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبط **قوله** اصول الفقه الكتاب مترتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل بباب الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف هذا العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة لئلا يفوته المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم

تحقيق

تحقيق تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المصنف هذا الذي اذكره اصول الفقه اغناء للسامع عن السوال ثم قال عن سانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب والمصنف قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ماخوذ في التعريف اللقبي فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبي كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبد الله قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير وقال فالان نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح **قوله** اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول وتعريف المضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها واصل الفقه ما يختص به من حيث انه يبنى عليه ويستند اليه فالاصول جميع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشي من حيث انه يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث هي تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان الشجرة على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا اندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشي على الشي اضافة بينهما وهي امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين فيدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدران وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدران بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي لتفسيره بالحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح لتفسير الابتناء العقلي وانما هو مثال له فالقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر ونحو ذلك ابتناء عقلي **قوله** واعلم ان التعريف اما حقيقي للماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل او لا الاولى الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من حصول بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها

الى البعض كالاصل الموضوع بازاء الشي وصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة وكجنس الموضوع
بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة بالحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة عن تلك الامور لا ينافي كون بعض الماهيات
الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله
الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية او لا وعلى الاول اما ان يكون متعقلا بنفس حقيقة ذلك الشي او بوجوه واعتبارات
منه فتعريف الماهية الحاصلة المسمى بالاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات
كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منها وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي
يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ مشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا
الاصل ما يبتني عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل لها مفهومات وتعريف الموجودات قد
يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي
البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية
قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهية الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي لطلب
الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيط الطالبة لوجود الشي المتاخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث
انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم
ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون لنفس حقيقة ذلك الشي بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا اصر جوابا بانه
قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشي يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثل التعريف المثلث في
مبادي الهندسة شكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا **قوله** وشرط كل
التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كل ما صدق عليه الحد
صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وفيه الاطراد ليصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه
بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس
اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اي كلما صدق عليه المحدود صدق
عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فحاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم
اخذه من العكس لا ثبات نقيض وفسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود واي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود و
حاصل العكس حكما كليا بما ليس بحد وعلى ما ليس بمحدود والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود وكلها **قوله** ولا
ان تعريف الاصل تعريف اسمي لانه تبيين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للتركيب الاعتباري الذي هو شي مع
وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا ادخل له في بيان معنا والتعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان او غيره
نفي الحد تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشي اما داخل فيه او خارج
عنه والاول اما ان يكون وجود الشي معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية والثاني

ان كان ما منه الشي فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشي فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو
الشرط كالآت النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه خمسة اقسام للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد
منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه لا يصدق
عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا اما لغاية ههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف
لا سيما في الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها فقد صرح المحققون بان التعريفات
الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود فان الغرض من تفسير الشي قد يكون تميزه
عن شي معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التميز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني
بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه لا معنى للابتناء الا ذلك
الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل
الرابع انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور المعلومة مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس
حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتب الحكم على دليله **قوله** والفقه نقل المضاف تعريفين مقبولا ومزيفا والمضاف
اليه تعريفين صرح بتزييف احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها ويجوز ان
يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب
وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا لا لغة ولا اصطلاحا
وذهب في قوله لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما تنتفع به او تتضرر
به في الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا القيد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم
ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها تشتمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف واثنان لا يشتملانها
كلها والاقسام تنحصر لان ما ياتي به المكلف ان تساوى تركه وفعله فمباح والا فان كان فعله اولى مع المنع عن
الترك فواجب والا فمندوب وان كان تركه اولى مع المنع عن الفعل بدليل قطعي فحرام وبدليل ظني فمكروه كراهة التحريم وبدون
المنع عن الفعل فمكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد وهو المناسب ههنا لان المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله
والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رايهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع
عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب
وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب

بالتشبيه الفرض النفل لان استعمالهما بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما
والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اى ايقاع على ما هو المعنى المصدرى وترك اى عدم
فعل فيصير اثنا عشر والمراد بما يأتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التى تسمى صلوة والحالة التى تسمى صوما ونحو ذلك
مما هو اثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت
فى الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة
الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه
فان قلت اى حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر ولم لا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من
الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك فى الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من
التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب مما يستحق به العقاب لا انه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى
او سهو من العبد ونحو ذلك وباقى كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب
واعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وفى التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة
هى المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد فى كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب
كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع فى ان ترك الحرام بمعنى كف
النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثانى ان المراد بالجواز فى الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك
على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب وفى الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة
فان قلت اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما و ترك ما سوى الواجب يجوز
لها لان ما سوى الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام
والمكروه تحريما مع انه لا يجوز بهذا المعنى قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها الثالث ان ما يحرم عليها الوجه الخامس
بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع انه ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور
الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها فى نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب ونحوه كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب
الايمان احكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها فى نفس الامر بالوجدان كما فى العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم
لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثانى بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل
للمعانى المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن فى التعريفات **قوله** وقيل العلم عرف اصحاب الشافعى رحمهم الله الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك
ان تعلق العلم اما بحكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل او لا والعملى اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلى الذى نيط الحكم به او لا
فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه فخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير
الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع
وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبرئيل والرسول عليهما الصلوة
والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية **قوله** يمكن ان يراد بالحكم المحكوم به ليطلق فى العرف على اسناد امر الى

آخر

آخر اى نسبته اليه بالايجاب او السلب وفى اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير وفى اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه
ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثانى ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة
بين الامرين التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله ليخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه
عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التى نصبت فى الشرع
على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى
تكلف فى تبيين فوائد القيود وتعسف فى تقدير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعية ما يتوقف على الشرع ولا
يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف
عليه كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبى عليه الصلوة والسلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود
البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى عليه الصلوة والسلام بدلالة معجزاته فلو توقف شئ من هذه الاحكام
على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب
بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع وللقائل ان يمنع توقف الشرع
على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبى عليه الصلوة والسلام وتوقف التصديق
بثبوت شرع النبى عليه الصلوة والسلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبى عليه الصلوة والسلام
ودلالة معجزاته لا يقتضى توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان
والتصديق وهو غير مفيد ولا ينافى لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من
ان لا وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعى اى المتوقف على الشرع اما نظرى لا يتعلق بكيفية عمل واما عملى يتعلق بها فالتقييد بالعملية
لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثانى لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظرى وفيه كلام سيجئ **قوله**
من ادلتها اى العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها
التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الادلة هو العلم بالشئ
لا الشئ نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شئ ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر فى الدليل فيعلم منه
الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر فى الدليل وقيد الادلة
بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشئ لوجود المقتضى او بعدم وجوبه لوجود النافى ليس من الفقه **قوله** ولا شك انه تكرر ذهب ابن
الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول عليهما الصلوة والسلام
وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والا
ستنباط احترازا عنه والمص توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم
عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول عليهما السلام

الخ فلما لو سلم فذكرا لاستدلال لتصريح بما علم التزاما ولدفع الوهم او للبيان ودون الاحتراز وهو شائع في التعريفات **قوله** ولما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه ذهب المص الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راى بعض الاشاعرة وكل ذلك لعدم التصفح كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا يفسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال ندخل في الحد خواص النبي عليه الصلوة والسلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي عليه الصلوة والسلام واولى الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجبت طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب وطلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر **قوله** فزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد فينافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمص اهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا للتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزم بعضهم

وزاد في التعريف قيد العموم ليجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على التسمية حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجه عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المص الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الاخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للاخر في البعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب يتعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا **قوله** وبعضهم عرف فذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى الخ اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم المص ان هذا التعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا التعريف للحكم الشرعي قال المص اذا كان هذا تعريفا للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا لاخراج الوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على هذا اي على التقدير ان يكون خطاب الله الخ تعريفا للحكم الشرعي اسنادا الى اخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية تكرارا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح من الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات

فعل المكلف لا نفس الخطاب لانه هو من صفات الله تعالى وهذا ايضا اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انه كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلقة بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورد المص اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وصومه وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مرتب عليه ولا ياتي هذا السؤال على مذهب من عرف الحكم ههنا التعريف المذكور فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الماتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له بمعنى كونهما ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس لان النظر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات فخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم فعل القلب والجوارح وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا الافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء والتخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حجة وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي قوله الشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع نفس الحكم وصلة المقيس هو عملية فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما واما تفسير الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان المتقدير ان الحكم نفس خطاب الله تعالى لم يكن تقييده بالشرعي تكرارا عند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوته مما لا يدرك لولا خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام عندهم فلو كان خطاب الله تعالى هو التعريف للحكم على ما زعم المص للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة اي تعريف قوله فيدخل يريد ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة

شامل للعلم بحسن دليل حسن الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على زعمهم بناء على ان لا مدخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية فجعل المص العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يزاد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمه وذهل عن قيد العملية ههنا **قوله** ولا يرد عليه المصطلح من الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا ذكروا قيد الاكتساب والاستدلال والامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به الامام في قيد العملية لا بمعنى انه لم يعتبر عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهمه المص فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بجملة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بالضروريات الدينية ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم **قوله** ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما البعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصر وضبط المجتهد وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام لما ان مالكا رحمه الله سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو الخمس مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا

وهذا مذكور فيما سبق على التصريح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اى بعد ما لا براد البعض وان حمل لا براد الكل الخ وههنا بحث وهو
ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس
يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضرب كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة
جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهى الحوادث
لا ينافى ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل فى الوجود على التفصيل ويلتفت
اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهى الحوادث والثانى بثبوت لا ادرى ولما اجاب ابن الحاجب بان
المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير منضبط اذ لا يعرف
الذى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث
لاستجماعه المآخذ والاسباب والشرائط التى بها يتمكن من تحصيلها وكيفية الرجوع اليها فى معرفة الاحكام رده المصنف بما بعده اوجه
يمكن الجواب عنها بانا نسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطاء فى الاجتهاد ينافى التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون
ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم العقل او مثل ذلك من الباطل ونحو ذلك ولا نسلم ان شيئا من الاحكام التى
لم يرد بها النص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضى الله عنه حيث اعتمد على الاجتهاد برايه
فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبى عليه الصلوة والسلام فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان
معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع فى العرف كقولهم فى تعريف العلوم
علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك كقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما
جهتى ادراك **قوله** بل العلم تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر
نزول الوحى بحكم وحكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحى بالظهور احترازا
عما اذا نزل به الوحى ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته **قوله** مع ملكة الاستنباط اى العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بالملكة
استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة
من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه **قوله** لا المسائل القياسية اى لا يشترط فى الفقه العلم بالمسائل
القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت
الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم فى اول القائسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل
القياسية التى استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية
باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين فى المسائل القياسية لئلا يقع فى مخالفة الاجماع
فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحى بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخير العلم بها قلنا نزول
الوحى بها انما ظهر للمجتهد السابق لا فى الواقع ولا عند المجتهد الثانى وليس له تقليد الاول فلا يشترط معرفته ويمكن ان يراد
ما ظهر نزول الوحى به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المتقدم من تعريف الفقه المصطلح بين القوم وموضعه تم

اسم لعلم مخصوص مبين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلى يتبدل بحسب الايام والاعصار فربما يكون علما بجملة
من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبى صلى الله عليه وسلم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات
والنقض بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد والثانى ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة فى زمن
النبى عليه الصلوة والسلام لعدم الاجماع فى زمانه فكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحى به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد
عليه الاجماع ان كان ومثله فى التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك
عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده او قد ظهر عليه نزول الوحى به وح يكون
الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحى الظهور فى الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا
كثيرا من الاحكام التى ظهر نزول الوحى بها على بعض الصحابة كما رجعوا فى كثير من الوقائع الى عائشة رضى الله عنها وعنهم
ولم يقدح ذلك فى فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير منضبط لكثرة الرواة وتفرقهم فى الاسفار
والاشتغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذى يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير
فقيها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال **قوله** نحو ابعاد لاشعر بان ما اظهر القياس نزول الوحى به فهو خارج
عن الفقه للقطع بانه ظنى ثم ما ورد فيه النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام
الثابتة باخبار الاحاد ظنية **قوله** وهذا هو الذى ذكر فى المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن فى طريقه وتقريره كما دل
الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد فى ذلك حتى صار متواتر المعنى وحاصله اعتبار الشارع غلبة الظن فى
الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعى من الشارع على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو ثابت فى علم الله تعالى
فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون يحتمل
النقيض والمعلوم لا يحتمله فتنافيا قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم
كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا فى نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب
واحد فكانه ثبت نص قطعى على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان
لم يكن ثابتا فى علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان
يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثانى ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظنى
وان لم يعلم ثبوته فى الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعى ما لا يحتمل عدم الثبوت فى الواقع وغاية ما امكن فى
هذا المقام ما ذكره بعض المحققين فى شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل
حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فالحكم الذى يجب
العمل به قطعا معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعى والظن وسيلة اليه وحاصله انا لا نسلم ان كل حكم يجب
العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين
النزاع وان بنى ذلك على ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأى البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا

لا معنى لاصلا **قوله** واصول الفقه ما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم
من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان
متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل
اما ان يصل الينا من الرسول عليه الصلوة والسلام اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني
ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو
ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم
نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص والاجماع صرح بذلك في الاحكام
ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا
دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند
اليها وانما القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال ان اصول الفقه ثلثة الكتاب
والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى
للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا
الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن سببا
عن شيء آخر الثالث ان فرعية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال
مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره
في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا
والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل
الذي استقل في معنى الاصالة واعتبار الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على شيء
آخر بحيث يكون فرعه بالحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس فالاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في
الاصالة وهو ظاهر واما الاب فانما يبتنى على ابيه في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن
الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه ويفضي اليه فاثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فالقريب اولى بالاتصال
بمعنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاتصال
بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم
كيف وقصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم
ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير
التقرر بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان
اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع

انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه
بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب
بان الاجماع يثبت امرا زائدا على ما ثبت بالسند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان
يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا **قوله** وعلم اصول الفقه لما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة
العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل
حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب احتراز عن التوصل البعيد باعتبار الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل
الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادئ اصول الفقه والتوصل
بهما الى الفقه ليس بقريب اذ قد يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك
يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب
صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله
حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات
فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك
الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس
والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام
اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة
على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن
ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم الحاصل
بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق
احترازا عن علم الخلاف والقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم
المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء
اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه **قوله** يعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب
التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث
افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل

نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله يسمى اكبر والدليل يتألف لا محالة عن مقدمتين يشتمل احديهما على الاصغر ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما يشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاو اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلت الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مامور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المسائل الفقهية بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المص بما لا مزيد عليه **قوله** ويكون القياس قد ادى اليه رأى مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد وآراء ليحترز عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه **قوله** ولا يبعد ان يقال الخ انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم يصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد **قوله** ولا يقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس من الادلة الاربعة **قوله** علم انه يبحث في العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف المضاف

شائع في عبارة القوم **قوله** فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشأه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر مساو له كالضحك للانسان بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجع الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد **قوله** واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لها دخل في لحوق ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفردات او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظته واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك **قوله** ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول **قوله** كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث

عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى التصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة فيتوصل الى تصديق آخر ومن حيث انه قضية وعكس ونقيض قضية فيولف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل **قوله** لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى التصور بالتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها راجعة الى بعض احوال الاحكام كما ذكره المص في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاستقلال **قوله** فان اريد بالحكم هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقة فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يوخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه **قوله** واعلم ان هذه ثلثة مباحث في الموضوع اوردها مخالفا لجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون صفة عن الشيئين او لا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الآخر او لا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم لكونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته ونحو ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشية عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المص فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع

يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك انما يلزم ذلك لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات للطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية ما يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض لنفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق **قوله** ومنها انه قد يذكر الحيثية البحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث هو انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المص رحمه الله تعالى الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا الوجه فالحيثية في القسم الثاني ايضا قيد للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيان للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزم ما الزم المص من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه

ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة **قوله** ومنها ان المشهور البحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع فيبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل فكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها الاجزء من الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتسمية والتدوين وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك ينظر في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم من الوجوه فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفا **قوله** وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي

الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاحق له لجزئه لعدم الجزء له ولا لمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا اما ان يكون لحوق كل واحد منها بصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل صفة منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر وهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب بل المطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال **قوله** ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يستلزم تكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب نقصانا في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر **قوله** فنفع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني لسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام انقسم الكتاب اي مقاصده على قسمين والانبحث التعريف والموضوع اليضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف اما بالترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس **قوله** الركن الاول في الكتاب هو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وما في الكلام

تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولا ان القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام
الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة وللشارح رح وان كانوا لا يناقشون في ذلك لا انه
لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلانه التزم الوهم صرح المصنف رح بحرف التفسير وقال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي
المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على
الحكم وذلك آية آية لا المجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف
منقولا بالتواتر فاعتبر في تعريفه بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم
لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك
زمن النبي عليه السلام وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها
ولا دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فأتوا
بسورة من مثله والمصنف رح اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية
وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شئ منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس
حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود
فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب
ابي حنيفة رح على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز
عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف
بخط القرآن من غير انكار السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك
كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث
يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين
قلنا نعم عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة
من القرآن كررت للفصل والتبرك ليست بآية من شئ من السور وجاز تكررها في اوائل السور لانها نزلت لذلك فلقلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف
آيات مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعله ما هو المناسب لغرض الاصولي ليكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف
ما يتناول الكل والبعض الا انه ان ابقى على عمومه يدخل في الحد الحرف او الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام
تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف رح والمراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع
الشخصي المعنى الكلي ولا يرد عليه شئ الا انه ليس بمناسب لغرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون للقرآن ايضا
حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع
للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل
والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شئ **قوله** فان اتمام الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب

او القرآن وتمييز له عن سائر الكتب او الكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف والاشارة ونحو ذلك
ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية
القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية
القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشئ واحد فتوقف المصحف
على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف
للكتاب او القرآن فالمصنف رح صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف بالكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم
الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية
القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيل لفظ المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة ويخرج
منسوخ التلاوة عن التعريف بتقييد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريف
فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن
بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه لا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع
الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي **قوله** بل تشخيصه اي
تمييزه بخواصه فان كلمة اي يطلب بها تمييز الشئ عما يخصه شخصا كان او غيره **قوله** يطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام
القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات
لا يختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة
وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على
معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون
الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي
القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة **قوله** على ان الشخصي
لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين تشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد
التام وهو انما يشتمل على مقومات الشئ دون تشخصاته ولقائل ان يقول ان الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص
فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال لا تعريف للمركب الاعتباري الا لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك
فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة ثم لا حاجة الى سائر المقدمات الى ما ذكر في تشخيصه من التكلفات وقد يقال
ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر
معها العرضيات المشخصة لم يصدق عليه بحسب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات
المشخصة وعند زوالها يزول المجموع اعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخصي يمكن
ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب التعقل

فان ذلک انما یحصل بالاشارة لاغیر **قوله** علی ان الحق ہذا وہو ان القرآن عبارة عن ہذا المؤلف المخصوص الذی لایختلف باختلاف المتلفظین للقطع بان مایقراه کل واحد منا ہو القرآن المنزل علی النبی علیه السلام بلسان جبرئیل علیه السلام ولو کان عبارة عن ذلک المشخص القائم بلسان جبرئیل علیه السلام لکان ہذا مماثلا له لاعینه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وکذا الکلام فی کل کتاب او شعر ینسب الی احد فانه اسم لذلک المؤلف المخصوص سواء قرأه زید او عمرو او غیرہما واذا تحققت فالعلوم ایضا من ہذا القبیل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زید او عمرو فالمعتبر فی جمیع ذلک ہو الوحدة فی غیر المحال فعلی ہذا التقدیر الحق وہو ان القرآن لیس اسما للشخص الحقیقی القائم بلسان جبرئیل خاصة یکون القول علی ان الشخصی لایحد تاویلان احدہما ان الشخصی الحقیقی لایقبل الحد لانه لایمکن معرفته الا بالاشارة ونحوہا فکذا القرآن لایقبل الحد لانه لایمکن معرفة حقیقته الا بان یقرا من اوله الی آخره ویقال ہو ہذه الکلمات بہذا الترتیب وثانیہما ان یکون اصطلاحا علی التسمیة مثل ہذا المؤلف الذی لایتعدد الا بتعدد المحال تشخصیا ویحکم بانه لایقبل الحد لامتناع معرفة حقیقته الا بالاشارة الیه والقراءة من اوله الی آخره ولایخفی ان الکلام فی تعریف حقیقته واما اذا قصد التمیز فہو ممکن بان یقال القرآن ہو المجموع المنقول بین دفتی المصاحف تواترا کما یقال الکشاف ہو الکتاب الذی صنفه جار الله الزمخشری فی تفسیر القرآن والنحو علم یبحث فیه عن احوال الکلم اعرابا وبناء **قوله** فان الاعراض تنتہی ای تبلغ بواسطة المشخصات حدا لایمکن تعددہا الا بتعدد المحال کقول امرء القیس قفا نبک من ذکری حبیب ومنزل الی آخر القصیدة فانه بواسطة تشخصاته من التالیف المخصوص بین الحروف والکلمات والابیات والہیئة الحاصلة بالحرکات والسکنات بلغ حدا لایمکن تعدده الا بتعدد اللافظ حتی اذا انضاف الیه تشخص اللافظ ایضا صار تشخصا حقیقیا لایتعدد اصلا فالمعتبر یصطلح علی تسمیة مثل ہذا المؤلف تشخصیا قبل ان ینضاف الیه تشخص المحل وبعده تشخصا حقیقیا **قوله** وقد عرف ابن الحاجب تعریفه للمجموع الشخصی دون المفہوم الکلی الا ان یقال المراد بکونه من جنس فی البلاغة والفصاحة وعلی التقدیرین یلزم الدور ممنوع لانا لانسلم توقف معرفة مفہوم السورة علی معرفة القرآن بل ہو بعض مترجم اوله وآخره توقیفا من کلام منزل قرآنا کان او غیره بدلیل سور الانجیل والزبور ولہذا احتاج الی قوله بسورة منه ای من ذلک الکلام المنزل فافہم **قوله** ونورد ابحاثه ای بیان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعانی واثبات الاحکام فالکلام فی تعریفه خارج عن ذلک والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنی ماله مزید تعلق بافادة الاحکام ولم یبین فی علم العربیة مستوفی کالخصوص والعموم والاشتراک ونحو ذلک لا کالاعراب والبناء والتعریف والتنکیر وغیر ذلک من مباحث العربیة وان تعلقت بافادة المعانی لایقال المراد مایتعلق بافادة الکتاب المعنی وہذه تعم الکتاب وغیره لانا نقول وکذلک المباحث المورودة فی الباب الاول بل الثانی ایضا ولہذا قیل کان حقہا ان تؤخر عن الکتاب والسنة

الا ان نظم الکتاب لما کان متواترا محفوظا کانت مباحث النظم بالبحث والصق فذکرہا عقیبه **قوله** لما کان القرآن ہو ان اللفظ الدال علی المعنی بالوضع لابد له من وضع للمعنی واستعمال فیه ودلالة علیه فتقسیم اللفظ بالنسبة الی معناه ان کان باعتبار وضعه له فہو الاول وان کان باعتبار استعماله فیه فہو الثانی وان کان باعتبار دلالته علیه فان اعتبر فیه الظہور والخفاء فہو الثالث والا فہو الرابع وجعل الامام فخر الاسلام رحمه الله ہذه الاقسام اقسام النظم والمعنی وجعل الاقسام الخارجة من التقسیمات الثلث الاول ما ہو صفة اللفظ والاقسام الخارجة من التقسیم الرابع فجعلہا تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذکر فی تفسیرہا ما ہو صفة للمعنی کالثابت بالنظم مقصودا او غیر مقصود والثابت بمعنی النظم والثابت زیادة علی النص شرطا لصحته فذہب بعضہم الی ان اقسام التقسیم الرابع اقسام للمعنی والبواقی للنظم وبعضہم الی ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنی والبواقی للنظم وصحح المصنف بان الجمیع اقسام اللفظ بالنسبة الی المعنی اخذا بالحاصل ومیلا الی الضبط فاقسام التقسیم الرابع ہو الدال بطریق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الی العبارات اختلافہا من دأب المشائخ وعلی ما ذکر من تقسیم اللفظ بالنسبة الی المعنی یحمل قولہم اقسام النظم والمعنی کما قالوا القرآن ہو النظم والمعنی جمیعا وارادوا به النظم الدال علی المعنی للقطع بان کونه عربیا مکتوبا فی المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال علی المعنی لا للمجموع اللفظ والمعنی وکذا الاعجاز یتعلق بالبلاغة وہی من الصفات الراجعة الی اللفظ باعتبار افادته المعنی فانه اذا قصدت تادیة المعنی بالترکیب حدثت اغراض مختلفة تقتضی اعتبار کیفیات وخصوصیات فی النظم فان روعیت علی ما ینبغی بقدر الطاقة صار الکلام بلیغا واذا بلغ فی ذلک حدا یمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادة المعنی لاصفة النظم والمعنی وقد یقال ان معنی القرآن نفسه ایضا معجز لان الاطلاع علیه خارج عن طوق البشر کما نقل ان تفسیر الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان ہذا ایضا من اعجاز النظم بانه یحتمل من المعانی ما لایحتمله کلام آخر ومقصود المشائخ من قولہم ہو النظم والمعنی جمیعا دفع التوہم الناشی من قول ابی حنیفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسیة فی الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنی خاصة **قوله** والمراد بالنظم ہہنا اللفظ لایقال النظم علی ما فسره المحققون ہو ترتیب الالفاظ مترتبة المعانی متناسقة الدلالات علی وفق ما یقتضیه العقل لا توالیہا فی النطق وضم بعضہا الی البعض کیف ما اتفق وہو الالفاظ المترتبة بہذا الاعتبار حتی لو قیل فی قفا نبک من ذکری حبیب ومنزل نبک قفا من ذکری حبیب ومنزل کان لفظا لانظما لانا نقول ہو یطلق فی ہذا المقام علی المفرد وحیث ینقسم الی الخاص والعام والمشترک ونحو ذلک فالمراد باللفظ لاغیر اللہم الا ان یقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فیه لاصفة للنظم نفسه والموصوف بالخاص والعام والمشترک ونحو ذلک عرفا ہو اللفظ دون النظم فان قیل کما ان اللفظ یطلق علی الرمی فکذا النظم یطلق علی الشعر فینبغی ان یحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقیقة فی جمع اللؤلؤ فی السلک ومنه نظم الشعر واللفظ حقیقة فی الرمی ومنه اللفظ بمعنی التکلم فاوثر النظم رعایة للادب واشارة الی تشبیه الکلمات بالدرر **قوله** بل اعتبر المعنی لان مبنی النظم علی التوسعة والمعنی ہو المقصود لاسیما فی حالة المناجاة فرخص فی سقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لاتختص بالعذر وذلک فیمن لایتہم بشیئ من البدع وقد تکلم بکلمة او اکثر غیر ما دلة ولا محتملة للمعانی وقیل من غیر اختلال النظم حتی یبطل بقراءة التفسیر اتفاقا وقیل من غیر تعمد الا کان مجنونا فیداوی او زندیقا فیقتل واما الکلام فی ان رکن الشیئ کیف لایکون لازما فسیجیئ فان قیل ان کان المعنی قرآنا یلزم عدم اعتبار النظم فی القرآن وعدم صدق الحد اعنی المنقول بین دفتی المصاحف تواترا علیه وان لم یکن قرآنا یلزم عدم فرضیة قراءة القرآن

فى الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا فى المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران على وجوب رعاية المعنى دون النظم بدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم فى الاية الجمع بين الحقيقة والمجاز لان القران حقيقة فى النظم العربى المنقول ومجاز فى غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم فى المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق **قوله** بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء فى ذلك وقيل الخلاف فى الفارسية لا غير **قوله** حتى لو قرأ اية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتاخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم فى ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصية قلنا بنى كلامه على راى المتقدمين فانه لا نص عنهم فى ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط للقيام الركن المقصود اعنى المعنى **قوله** لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابى مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربى وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رح وقد صنف الكرخى فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف **قوله** باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع اجمالا اى فى لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق فى الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله فى المعنى نظرا الى ان التصرف فى الكلام نوعان تصرف فى اللفظ وتصرف فى المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والماؤل لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقى فهو الماؤل والا فهو المشترك والمص اسقط الماؤل عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثانى الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل فى موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفى او لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه المفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة فى ذلك هو الاستقراء الا ان ما ذكره وجه ضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف فى هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على البعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف الا بين اقسام كل تقسيم بالنسبة الى الاقسام الخارجة عن تقسيم اخر وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبنى وتارة الى المعرفة

والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبنى على انه لو جعل جميع الاقسام متقابلة يكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما فى اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث انه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثانى **قوله** وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله فى وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المص وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هى الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هى اللفظ الموضوع والمراد هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والوضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثانى بقوله فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان اى فى طرق استعماله وانه فى الموضوع له فيكون حقيقة او فى غيره فيكون مجازا او فى طرق جريان النظم فى بيان المعنى واظهاره من حيث انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله فى وجوه البيان بذلك النظم اى فى طريق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله فى معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعانى اى معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعانى الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما **قوله** التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه لكثير بوضع كثير اولا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا فى عدد معين بحسب دلالة اللفظ اولا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من احاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثانى وهو ما يكون وضعه لواحد شخصى او نوعى او جنسى ايضا من اقسام الخاص فيحصر اللفظ بهذا التقسيم فى المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير والكثرة ما يقابل الواحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التى وضعت اولا للمعانى الجنسية ثم نقلت الى المعانى العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة وهى الالفاظ الموضوعة فى اصطلاح لمعنى وفى اصطلاح اخر لمعنى اخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض **قوله** فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما يجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما فى صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما فى مثل من دخل دارى اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فحينئذ يدخل فى حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هى ليست موضوعة لكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع لكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او للامر المشترك بين وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون

فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك
والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر
هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية
علم ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور
واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع
النوعي لذلك كان عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد ولا ينافي ذلك لا يقال النكرة
المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد
مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة
على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر الينا
لانا نقول فح يكون لفظ السموات موضوعا للكثير محصور ولفظ الالف موضوعا للكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول
عام والثاني اسم عدد ولا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة
ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته
او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم
بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح تناوله لذلك بحسب
الدلالة **قوله** والجمع المنكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ رحمهم الله انتظام جمع من المسميات باعتبار امر
تشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمص لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين
فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير
يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والجمع المنكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان اخص
بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المص لدخوله
تحت وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين **قوله** او باعتبار النوع كرجل وفرس اشار الى ان النوع في عرف الشرع
قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمراة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل
باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك **قوله** ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم
صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول وفسر المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واورد عليه ان
المأول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها
البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا واجيب عن الاول بان المراد
تعريف مطلق المأول بل المأول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس
او التأمل في الصيغة كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بالعدول عن التأويل مضافا الى الصيغة دون الاجتهاد الذي يحصل بالتأمل في الصيغة
وقيد بالاشتراك والترجح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك

وقيد بالاشتراك والترجح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك
موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج
عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تاويلا او بقياس او خبر واحد فانه
لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني
قوله والمراد الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكأنه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة
والصفة يقتضي هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق
من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات
مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس
معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه
بالفاعل والمفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق
الا على صفة تكون على وزن الفاعل والمفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل والمفعول لا بالافعل
والفعلان والفعل والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل
ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الدحرجة
والاستخراج مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى
المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه
الدحرجة مع المفعلل **قوله** وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل والاصح التمثيل بنحو ضارب لان جعل
الصفة قسيما لاسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى
والتركيب فترد احدهما على الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه
في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون
مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير **قوله** ان اريد المسمى
بلا قيد فمطلق يشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد
من فرد او هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض **قوله** فهي ما وضع لما كان لخارج التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما يستعمل في
الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود وادرج في تعريفي النكرة والمعرفة على ما يشتمل الاقسام كلها **قوله**
عند الاطلاق للسامع قيد ان التعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه
فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على
ما ذهب اليه المص لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ **قوله**
اعلم انه يجب ان يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات الحيثيتان

فدلا تنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما فى لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا
واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير
ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار حيثيتين
لان الحيثيتين متنافيان لا تجتمعان فى لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجئ جوابه
هذا غاية ما تكلف فى تقرير هذا التقسيم وتبيين تمام الكلام بعد موضع نظر **قوله** فصل لما فرغ عن الكلام فى نفس التقسيم اورد
ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول فى حكم الخاص الثانى فى حكم العام الثالث فى قصر العام الرابع فى
الفاظ العام الخامس فى المطلق والمقيد السادس فى المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا
واحدا واشار الى ان يشمل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعل قسيما له نظرا الى اشتمال
معناه على اجزاء متفقة فاحتيج فى التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد
وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد
عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص
العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث
لا شركة فى مفهومه اصلا ولا يخفى ما فى هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمى الخاص
الاعتبارى والحقيقى تنبيها على جريان الخصوص فى المعانى والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجرى فى المعانى وهذا وهم اذ ليس
المراد بعدم جريان العموم فى المعانى انه يختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد
ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمى الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو
ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان لقسميه على وجه يوخذ منه تعريف قسمى الخاص بدليل
انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا للقسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول
بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعنى الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اى المعين المتشخص **قوله**
يوجب الحكم اى يثبت اسنادا امر الى آخر على ما ذكر فى مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم وان فسر
بالحكم الشرعى بناء على ان الكلام فى خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد وعالم قلنا كان
اراد ان له دخلا فى ذلك عبارتهم فى هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم السابع
كلفظة الثلاثة فى ثلثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به **قوله** قطعا اى
على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجئ فى آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفى الاحتمال اصلا وعلى نفى
الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص
اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم **قوله** ففى قوله تعالى ثلثة قروء بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعى
تقريره الاول ان القرء ان حمل على الطهر يبطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق

واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظ فان قيل كلاهما جائز اما النقصان فكما فى اطلاق الاشهر على شهرين وبعض فى قوله
تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها فى الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة
فالواجب ثلثة حيض وبعض واجيب عن الاول بان الكلام فى الخاص والاشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة
وعن الثانى بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله
جائز فى العدة كما فى عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب
عند الشافعى رحمه الله ثلثة اطهار غير الطهر الذى وقع فيه الطلاق حتى يتاتى له مثل ذلك وايضا النظم حمل الكلام على الطلاق
المشروع الواقع فى الطهر لان المقصود نظر الشرع فى بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بالنص والاجماع فكان
قوله والطلاق المشروع هو الذى يكون فى حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا
لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون
الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضى البعض الذى وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد
الشافعى لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رح فى دفع ما يورد من المعارضة بوجوب
ثلثة حيض وبعض فيما اذا طلقها فى الحيض **قوله** على ان بعض الطهر جواب سؤال توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذى
وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما للمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو
ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع
فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار
واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث فى صحة الاطلاق
على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضى شئ من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل
الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها
لا تتصف بالتعدد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا
فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول
والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون
طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتدائها فانه كما لا تتصف
اول النهار بكونه يوما واحدا فكذا آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز
اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثانى
لم يكن بد من البيان **قوله** وقوله تعالى فان طلقها ذكر الامام فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق
لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء فى
قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثانى مشيرا فى اثناء تحقيقه الى الاول

وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرة بعد مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ثم قال بقوله
الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اى التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل
نظرا الى ظاهر عبارة المص وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الخ بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان
كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق اول مرة بدون ما يدل على تعدد وترتب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله فان طلقها
بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا لذكره اى انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى
اثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم
اى علمتم وظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اى الزوجان حدود الله اى حقوق الزوجية فلا جناح عليهما فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا
على المرأة فيما افتدت به نفسها في تخصيص فعل المرأة الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله
ان لا يقيما حدود الله ثم خص جانب المرأة مع انها لا تخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا للطريق الضرورة ان فعل الزوج
هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان
فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي رح فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم
ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص المص بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين
سواء كانتا على مال او بدونه فدل على شرعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء **قوله** فاء التركيب هو ترك العطف على الاقرب
الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المص الفحيث
قال فان طلقها اى بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على التقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا
مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم
وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا
ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد ولان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين
فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع وافتداء وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم شرعية الخلع قبل
الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الآية والثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه
على الخلع المرتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه
على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما
صرح به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على
مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على
مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في
ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء
في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب وترتيب والا لزم مما اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء

والطلاق على مال فالزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلت لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور
كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول انتفاء الترتيب في الوجود والاتفاق
في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك
الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى فان
طلقها بيانا بالحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان
اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ولا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع **قوله** ان تبتغوا
مفعول له اى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب
بالعقد لا بالاجارة والمتعة بقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى
الى الوطي **قوله** والخلاف مبنى على مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على
ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رح بل المراد
من المفوضة هي التي اذنت وليها ان يزوجها بغير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح
الواو على ان الولي فوضها اى زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر **قوله** الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق
مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك **قوله** قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية
قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم
على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في
التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض القاضي النفقة اى قدرها وتفرضوا لهن فريضة اى تقدروا وفرضناها اى قدرناها
ومنه الفرض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك تعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب قوله وما ملكت ايمانهم معناه
وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب لما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع
لغة وفي الايجاب شرعا عدل المص عن ذلك فقال خص فرض المهر اى تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل
حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو
وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب **قوله** وهما مسئلتا الهدم والقطع مع
الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة رح محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقريرا للاول ان لفظ حتى في
قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطي
الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية
عن المحرمات كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطي الزوج الثاني يهدم حكم
الماضي من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة به ولا
يتصور انتهاء الشيء قبل وجوده فيلزم القول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة رح بناء على ان وطي الزوج

الثاني مثبت حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المراة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد يثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل ولقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اى مثبتا للحل ففي ما دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن المتصل من غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان اهلاكا او استهلاكا كما هو مذهب ابي حنيفة ره ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء بما كسبا فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورة تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسلتين اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل **قوله** فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشائخ العراق وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي ره والمختار عند مشائخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ويستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعى عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية البعض ولانه يوكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يوكد بكل عطف على قوله الاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا اخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب اهل التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد بان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذي قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اى اهل مكة قد جمعوا الجيش لكم اى لقتالكم **قوله** لانه المتيقن يستدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ عن المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات

اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح لقول القلان على وراسهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى تقدير كون الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلاثة على خلاف ما اشار اليه في دليل الاجمال **قوله** لان العموم يستدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وليس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة كغيره من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها وللحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز والاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفى في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يودي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال **قوله** وحرمتهما اي الجمع بينهما وطيا وآية اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطي فلان يحرم وطيا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المص الى ان تحريم الاختين وطيا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تعالى وان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اى جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين **قوله** في مقدار ما يتناوله الايتان لان الاولى تتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اى وازواج الذين لا تتناول الحامل المطلقة وقوله واولات الاحمال باعتبار انه يتناول الحامل المطلقة يوجب عدة الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا **قوله** لكن عند الشافعي ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى انه موجب ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا احتمال الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لم يخرج عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه غير شائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في كل خاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف

فی احتمال المجاز وہو قائم اولا یستبیل للقطع بعدم القرینة الا نادرا ولما کان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعی استدل علی اثباته اولا وعلی بطلان مذہب المخالف ثانیا واجاب عن تمسکه ثالثا اما الاول فتقریره ان اللفظ اذا وضع لمعنی کان ذلک المعنی لازما ثابتا بذلک اللفظ عند اطلاقه حتی یقوم الدلیل علی خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فکان لازما قطعا حتی یقوم دلیل الخصوص کالخاص یثبت مسماه قطعا حتی یقوم دلیل المجاز واما الثانی فتقریره انه لو جاز ارادة بعض مسمیات العام من غیر قرینة لارتفع الامان عن اللغة لان کل ما وقع فی کلام العرب من الالفاظ العامة یحتمل الخصوص فلا یستقیم ما یفہم السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غیر قرینة لما صح فہم الاحکام بصیغة العموم ولما استقام منا الحکم بعتق جمیع عبید من قال کل عبد لی فہو حر ولانه یؤدی الی التلبیس علی السامع وتکلیفه بالمحال فان قیل لما لم یکلفنا الله ما لیس فی الوسع سقط عنا اعتبار الارادة الباطنة فی حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاہر لکنہا بقیت فی حق العلم فلم یلزمنا الاعتقاد القطعی ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاہر لا یرتفع الامان قلنا لما کان التکلیف بحسب الوسع ولیس فی وسعنا الوقوف علی الباطن لم یعتبر الارادة الباطنة فی حقنا لا علما ولا عملا واقیم السبب الظاہر مقام الباطن تیسیرا وبقی ما یفہم من العموم الظاہر قطعیا وقد یقال ان العلم اعلی من العمل وہو الاصل فلما لم یعتبر الارادة الباطنة فی حق التبع وہو العمل فاولی ان لا تعتبر فی حق الاصل وہو العلم وفیه نظر لانه ینتقض بخبر الواحد والقیاس ولان عدم اعتبارہا فی حق التبع احتیاط وذلک فی حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوی من التبع فیجوز ان لا یقوی مثبت التبع علی اثبات الاصل واما الثالث وہو الجواب عن تمسک المخالف فقد ذکره علی وجه یستتبع الجواب عن استدلال القائلین بالتوقف فی العموم بانه یؤکد بکل واجمعین وتقریره ان ارید باحتمال العام التخصیص مطلق الاحتمال فہو لا ینافی القطع بالمعنی المراد وہو عدم الاحتمال الناشی عن الدلیل فیجوز ان یکون قطعیا مع انه یحتمل الخصوص احتمالا غیر ناشئ عن الدلیل کما ان الخاص قطعی مع احتماله المجاز کذلک فیؤکد العام بکل واجمعین لیصیر محکما ولا یبقی فیه احتمال الخصوص اصلا کما یؤکد الخاص فی مثل جاءنی زید نفسه او عینه لدفع احتمال المجاز بان یجئ رسوله او کتابه وان ارید انه یحتمل التخصیص احتمالا ناشیا عن الدلیل فہو ممنوع لان التخصیص شائع فیه وہو دلیل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصیص الذی یورث الشبہة والاحتمال شائع بل ہو فی غایة القلة لانه انما یکون بکلام مستقل موصول بالعام علی ما سیاتی وفیه نظر لان مراد الخصم بالتخصیص قصر العام علی بعض المسمیات سواء کان بغیر مستقل او مستقل موصول او متراخ ولا شک فی شیوعه وکثرته بہذا المعنی فاذا وقع النزاع فی اطلاق اسم التخصیص علی ما یکون بغیر المستقل او بالمستقل المتراخی فلا ان یقول قصر العام علی بعض المسمیات شائع فیه یعنی ان اکثر العمومات مقصورة علی البعض فیورث الشبہة فی تناول الحکم لجمیع الافراد فی العام سواء ظہر المخصص اولا ویصیر دلیلا علی احتمال الاقتصار علی البعض فلا یکون قطعیا والمصنف توہم ان مراد الخصم ان التخصیص شائع فی العام فیورث الشبہة فی تناوله الجمیع ما بقی بعد التخصیص کما ہو المذہب فی العام الذی خص منه البعض ولہذا قال لا نسلم ان التخصیص الذی یورث شبہة فی العام شائع بلا قرینة وقد عرفت ان المراد ان التخصیص ای القصر علی البعض شائع کثیر فی العمومات بالقرائن المخصصة فیورث شبہة البعضیة فی کل عام فیصیر ظنیا فی الجمیع وح لا ینطبق الجواب المذکور علیه اصلا ولا یکون لقوله بلا قرینة معنی ثم لا یخفی ان قوله وان کان المخصص مع الکلام فان کان متراخیا فلا نم انه مخصص لا یستقیم الا ان یرید بالمخصص الاول ما اراده الخصم وح لا فائدة فی منع کونه مخصصا بالمعنی الآخر الاخص وقوله بلا قرینة وان لم یکن صریحا فی کلام الخصم الا انه مراد حتی ان خلو العام عن التخصیص یحتاج عنده الی القرینة علی ما اشرنا الیه فلہذا اصرح به فی المنع **قوله** واذا ثبت ہذا ای کون العام قطعیا عندنا خلافا للشافعی فان تعارض الخاص والعام

بان یدل

بان یدل احدہما علی ثبوت الحکم والآخر علی انتفائه فاما ان یعلم تاخر احدہما عن الآخر اولا فان لم یعلم حمل علی المقارنة وان جاز ان یکون احدہما فی الواقع ناسخا للآخر لتاخره والآخر منسوخا لتقدمه وانما قیدنا بالجواز لاحتمال ان یکون الخاص فی الواقع موصولا بالعام فیکون مخصصا لا ناسخا واذا حمل علی المقارنة فعند الشافعی رحمه الله یخص العام بالخاص لانه ظنی والخاص قطعی فلا یثبت حکم التعارض وعندنا یثبت حکم التعارض فی القدر الذی تناوله الخاص والعام جمیعا لا فی القدر الذی تفرد العام بتناوله فان حکمه ثابت بلا معارض وسیجئ حکم تعارض النصین عند الجہل بالتاریخ مثال ذلک قوله تعالی والذین یتوفون منکم وقوله تعالی واولات الاحمال علی رای علی رضی الله عنه فیثبت حکم التعارض فی الحامل المتوفی عنہا زوجہا لا فی الحامل المطلقة اذ لا یتناولہا الاول ولا فی غیر الحامل المتوفی عنہا زوجہا اذ لا یتناولہا الثانی فان قیل کل من الآیتین عام قلنا المراد بالخاص ہہنا الخاص بالنسبة الی العام بان یتناول بعض افراده لا کلہا سواء کان خاصا فی نفسه او عاما یتناول شیئا آخر فیکون العموم والخصوص من وجه کما فی ہذا المثال وغیر متناول فیکون العموم والخصوص مطلقا کما فی اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا اہل الذمة وان علم التاریخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلی الاول العام ناسخ للخاص وعلی الثانی الخاص مخصص للعام ان کان موصولا به وناسخ له فی قدر ما تناوله ان کان متراخیا عنه کما فی الآیتین علی رای ابن مسعود رضی الله عنه فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذین یتوفون فمن حیث انه عام من وجه خاص من وجه یکون مثالا لتاخر العام عن الخاص وعکسه ویکون ناسخا لقوله تعالی والذین یتوفون فی حق الحامل المتوفی عنہا زوجہا فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ینبغی الیہم ان لا یفید بقدر ما تناوله لان ذلک الخاص یجوز ان یتناول افرادا لا یتناولہا العام فلا نسخ فی حقہا کما فی قوله تعالی والذین یتوفون فی حق غیر الحامل قلت ہو من ہذه الحیثیة یکون عاما لا خاصا وانما یکون خاصا من حیث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ینسخ بالعام فی حق کل ما تناوله من حیث انه خاص فلا حاجة الی التقیید وانما یحتاج الی ذلک اذا عبر عنه بالعام فانه انما یکون عاما من حیث تناوله للخاص المتاخر وغیره **قوله** حتی لا یکون تفریع علی جعل الخاص المتراخی ناسخا لا مخصصا یعنی یکون العام فیما لم یتناوله الخاص قطعیا لا ظنیا کما اذا کان الخاص المتاخر موصولا به علی ما سیجئ **قوله** فصل قصر العام علی بعض ما یتناوله تخصیص عند الشافعیة واما عند الحنفیة ففیه تفصیل وہو انه اما ان یکون بغیر مستقل او بمستقل والاول لیس بتخصیص بل ان کان بالا واخواتہا فاستثناء والا فان کان بان وما یؤدی مؤداہا فشرط والا فان کان بالی وما یفید معناہا فغایة والا فصفة نحو فی الغنم السائمة زکوة او غیرہا نحو جاءنی القوم اکثرہم فعلم انه لا ینحصر فی الاربعة والثانی ہو التخصیص سواء کان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زیادته وفسر غیر المستقل بکلام یتعلق بصدر الکلام ولا یکون تاما بنفسه لئلا یقال انه غیر شامل للشرط المتقدم علی الجزاء والاستثناء المقدم علی المستثنی منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءنی الا زیدا احد لتعلقہما باخر الکلام لا بالصدر ولا للوصف بالجمل نحو لا اکرم رجلا ابوه جاہل و الاستثناء المنقطع نحو ما جاءنی القوم الا حمارا ولا یکون زیدا الا انه کلام تام لانا نقول المراد بصدر الکلام ما ہو متقدم فی الاعتبار سواء تقدم فی الذکر او تاخر ولا یخفی انه لا بد من اعتبار الشئ اولا ثم اخراج البعض منه او تعلیقه وقصره علی بعض التقادیر والمراد

بالكلام الغير التام بالا التقييد المعنى لو ذكر منفردا ای جمل الوصفية والاستثناء نحو ليس زيدا وما يكون زيدا او ذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم فی البعض ولا يدل فی البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلی وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعی وعند ابی حنيفة رحمه الله مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعی رحمه الله وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير وحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام فی الاستثناء على ما سيجیء فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين التراخی وغيره وقد سبق ان المتراخی نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخی ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخی والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخی يوجب بطلان كلام القوم فی كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخی **قوله** واما الحس ففيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفی التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شیء رد على من زعم ان التخصيص لا يجری فی الخبر كالنسخ **قوله** واما العادة فلو حلف لا ياكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا فی رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيختص بما يكون متعارفا بان يكبس فی التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رحمه الله اولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة **قوله** ويسمى مشككا يعنی اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوی فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك فی القن والمكاتب وبالاولوية وبالتقدم والتاخر كالوجود فی الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطی اعنی ما وضع لمعنى واحد يستوی فيه الافراد فلو قال كل مملوك لی فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطی المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف يتادی الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو فی المكاتب كامل لانه عبد ما بقی عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو لتقدير صحة التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لانه ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابی حنيفة رحمه الله لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه ای التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يختص عن مطلق الفاكهة **قوله** ففی غير المستقل اختلفوا فی العام الذی اخرج منه البعض هل هو حقيقة فی الباقی ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازی حقيقة ان كان الباقی غير منحصر ای لكثرة يعسر العلم بقدره والا فمجاز وقال ابو الحسين البصری حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضی ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضی عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء او غيره وقيل حقيقة ان كان بدليل

لفظی متصلا او منفصلا وقال امام الحرمين حقيقة فی تناوله مجاز فی الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة فی الباقی وان كان بمستقل فهی فی الباقی مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول اما الاول فلان اللفظ الذی اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقی مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقی وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصی بمعنى انه وضع هذا اللفظ المجموع منه الاطلاق وللباقی عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجیء فی فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى فی الحكم وان اراد الوضع النوعی بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقی فاللفظ لا يصير بسببه حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجیء وقد صرح فی بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل فی الباقی والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه فننبهك على فائدة جليلة وهی ان الوضع النوعی قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه لمثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعانی بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ متعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ فی المعنى المجازی لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلی فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج فی القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ فی تعريف الحقيقة والمجاز فيشمل الشخصی والقسم الاول من النوعی فلفظ الاسود فی مثل قولنا رأيت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل فی غير ما وضع له ومن حيث قصد العموم مستعمل فيما وضع له وكذا فيما نحن فيه اما الثانی فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقی مستعملا فی الباقی وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقی كما كان يتناوله قبل التخصيص لم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقی فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجیء فی فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها فی الباقی مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعنی اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه فی فصل المجاز على ما وعد المص وقد يجاب بان الباقی ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير فی الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة فی الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول فی الحكم على ما اختاره فی فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المص ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقی عند انضمامها الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانه معارض بالصفة وهو المنقول عن امام الحرمين

فى تحقيق كونه حقيقة فى التناول ان العام بمنزلة تكرير الآحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه فى تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقى مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نم انه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا فى غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقى مستعملا فى غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكم فى وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهى حقيقة فيما وراء المخصوص لا انها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقى دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكى احرار الا فلانا وفلانا لا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكى احرار الا مماليكى **قوله** اى لفظ العام مجازا كان الاحسن ان يقول اى اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام فى صيغ العموم لا فى لفظ العام على ما شعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى ما دون الثلث **قوله** وهو حجة تقريره كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة فى الباقى فلم يصلح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثانى اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا فى الباقى لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضى العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما فى الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال فى الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما فى الخطابات التى خص منها الصبى والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام ولم يتعرض له المص فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخى لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعى فى الباقى وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعى فى الباقى وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل لكن فيه شبهة معلوما كان المخصوص او مجهولا والتمسكات مشروحة فى الكتاب **قوله** وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان

المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان **قوله** وعندنا تمكن فيه شبهة اى العام الذى خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة رضى الله عنهم وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا وذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا فى الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية فى كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح فى المخصوص المجهول اما فى المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين ثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شئ منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول **قوله** حتى يخصصه يعنى لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز فى العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد فى الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا فى الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك فى اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك فى اصله وانما الاحتمال فى طريقه باعتبار توهم غلط الراوى او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخى القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم فى الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله** لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما تردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اى ستنادا لا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل تمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغى ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله

على ما هو سبب الجهالتى كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم
دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فيقع الشك فى
عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم
فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطل والمعلوم بالعكس فيقع الشك فى
بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه شبيه
بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول وسرى الجهالة جهالة العام للشبه الثانى انه شبيه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب
الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثانى انه شبيه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء
كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه شبيه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان
الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتى فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان
كلا الشبهين يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضى صحة التعليل الا انه لم يصح فى الناسخ لمانع وهو
صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع فى المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اى الاستقلال **قوله** على ان احتمال التعليل
يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخى فى بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه
لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة فى العام وتقتضى سقوط وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون
بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لانه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة فى العام
فان قيل المخصص قد لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الا فى النصوص واذا ادرك فاحتمال الغير قائم لما فى العلل من التزاحم وبعد ما تقف لا
يدرى انها فى اى قدر من افراد العام توجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما
عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال الاصل اليقين بل وصف كونه يقينيا **قوله** اذ هو اى القياس لا يعارض النص
لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو فى رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذى خص منه البعض
لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل
تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما
تناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ظنى والقياس
مؤيد بما لنا ذكر فى بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذى يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم
تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح

الاصل انما هو باعتبار عدم التناول شيئا من افراد العام والكلام فى القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا
فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك والقوم لم يشترطوا فى القياس المخصص للعام الذى
خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام القطعى صار ظنيا فيجوز تخصيصه بالقياس وان
كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام **قوله** فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اى بثمن واحد
او لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح فى العبد عندهما خلافا لابى حنيفة **قوله** لم يدخل تحت الايجاب
لان دخول الشىء فى العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد فى الحر وكذا اذا جمع بين حى وميت او بين ميتة
وذكية او بين خل وخمر **قوله** فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض
عبدا فى الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى فى الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد
من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ابتداء ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصة من الالف الموزع على قيمته
وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع **قوله** ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما
فى الايجاب فقد شرط فى قبول العقد فى كل منهما قبوله فى الآخر حتى لا يملك المشترى قبول احدهما دون الآخر فان قيل
هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشترى ملحقا للضرر بالبائع فى قبول احدهما دون الآخر بخلاف
ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح فى العبد اجيب بان الكلام فى كونه شرطا فاسدا وذلك
انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب
فيهما وما ذكر لا يدفع المنع **قوله** وهذا العبد الذى فيه الخيار دخل فى الايجاب لورود الايجاب على العبدين لا فى الحكم
لما عرف فى موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما يجىء تحقيقه فى فصل مفهوم
المخالفة **قوله** وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا
او بالعكس او كلاهما مجهولين فمثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشترى
بالخيار فى سالم ثلثة ايام ومثال الثانى باعهما بالفين على انه بالخيار فى سالم ومثال الثالث باعهما بالفين كلا منهما بالف على
انه بالخيار فى احدهما ومثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار فى احدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولا لما
فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعنى كون محل الخيار داخلا فى الايجاب تقتضى صحة البيع فى الصور الاربع لان كلا من العبدين
بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعنى كون محل الخيار
غير داخل فى الحكم تقتضى فساد البيع فى الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد فى الاولى مع جهالة الثمن فى الثانية

وجهالة المبيع في الثالثة وجهالة الثمن في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلاث الباقية اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار والثمن ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخريين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا ترفع ذلك لهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك **قوله** ولجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارية لعارض الخيار بعد صحة القسمة فلا يمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص دائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا للحكم فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فبقي الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا لنص دائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فبقي الايجاب متناولا فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل لقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة ثمن القن **قوله** ولم يعتبر هنا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول البيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا لعدم المحلية والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء **قوله** فصل في الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وتناول اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول المجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد وللمتناول لكل واحد اما ان يتناول على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال

خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تأويل ما يقال ان هو ما جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما يتناول لجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل احد فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل الطبق يرفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما لا يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل من احد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما **قوله** والجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه ح يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف اما المنكر فسيأتي ذكره وكذا اسماء الجموع والاقتصار على ما سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط وللعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك اما التحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف واللام بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الجمع في مثله على كل جمع او كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام **قوله** لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان في الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفي الوصية للاثنين ما اوصي للاقرباء لان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلبا كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والجماعة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اهل العربية

تحت صيغة لانه ليس يتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير غير الواحد فانه يحوى بالكثرة وتعبير تنزل
اصل اعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب
الزيادة يعني ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق
بالاستعمال وان صرح بخلافه كثير من الثقات **قوله** فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل
لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف
ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها
اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه
كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد
وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع المذكور انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد
مجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق والفرض
النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فلا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد
في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل في
البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن ان يجاب عن الاول بان نعني بالصيغة
الجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان التعذر حمل اللام
على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق
في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة **قوله** المراد التخصيص بالمستقل وسبق ان التخصيص لا يكون الا بالمستقل فذكره
تاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا
نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا **قوله** والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن
عباس رضي الله عنه لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد والتاء فيه علامة الجماعة اعني التاء في مثل
المغنيات وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة
حول الشيء ومقصود المصنف انها ليست بجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد **قوله** ومنها الجمع المعرف باللام استدل
على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون لنفس الحقيقة من غير
نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون
حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر
واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما
الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه
لوم اما ان يوجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات

مثل اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما سيعرف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا والمتبادر
الى الفهم من صيغة الجمع والفهم ما فوق الاثنين ولذلك يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لمراعاة
صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا الا ان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولا يصح جاءني زيد
وعمرو العالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا
والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى
فان كانتا اي من يرث بالاخوة يعني الاختين لاب وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة
الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا
يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم
لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت من اين يعلم ان حظ
البنتين مع الابن مثل حظ البنت لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك دون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها
فمع اخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق
من الصحابة كما روي ان ابن عباس رضي الله عنه قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان
له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رأوا وروي لا استطيع ان انقض امرا كان
قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب
عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد
تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي
لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل ظهورهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين
مع وضوح ان المراد ومثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما
انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث
استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد
او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي صلى الله عليه وسلم تعريف الاحكام دون
اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل
في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولهذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا في لفظ ج م ع ولا
في نحو فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع
على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق
هم فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقها عن غير اشتراك لفظ وتعدد وضع والعبد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا
المجاز ولم يوضع للمتكلم مع احد اخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان في كل الغير تبع له في الدخول

فالعهد الذهنی والاستغراق ناشٍ من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير
الا ان القوم اعتمدوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل ای الراجح هو العهد الخارجی لانه حقيقة
التعيين وكمال التميز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهنی موقوف
على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد فی الخارج خصوصا فی الجمع فان الجمعية قرينة القصد
الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هی هی هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المص نظر لانه جعل العهد الذهنی مقدما على الاستغراق
بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا فی الشرع واحوط فی اكثر الاحكام اعنی
الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط فی الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية
وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو
سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهنی فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس
الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهنی فی المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية فی الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك
يعتبر فی تعريف الماهية حضورها فی الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعی ورجع الرجعی وبالجملة
توقف العهد الذهنی على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح المص ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف
الماهية المتاخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعنی بالعهد الذهنی الا مثل ذلك مما يدل القرينة على انه للعود دون
نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان ثم التعريف الماهية خليت بشعری ما معنی العهد الذهنی المقدم على الاستغراق وما ثم
تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما فی قولنا الانسان حيوان ناطق **قوله** لصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد
يكون خاصا اسم عدد مثل عندی عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه وغير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا او
اكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه فی مثل هذه الصور وان لم يكن
عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة ای جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا
الشهر وآحاد هذا الجمع الثانی ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه فی الاستثناء المتصل
يجب ان يتناول المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان
كان محصورا شاملا المستثنى كشمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التی فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من +
استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما
فی الصور المذكورة لا يقال المستثنى فی مثل جاءنی الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح
ان الحكم فی الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد دون المجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال ونقول المراد افراد مدلول اصل
اللفظ وهو ههنا الرجل **قوله** فان شئنا تجوزنا بالجمع المعرف باللام مجازا عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية فی مثل فلان يركب
الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتری العبيد او
لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة بمنزلة الثلاثة فی الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير ادم عليه السلام

كان

كان حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيحمل عليه عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوی العموم
فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوی حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق
قضاء لانه نوی حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوی المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص فی الاثبات كما اذا حلف يركب
الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم فی النفی مثل لا يحل لك النساء ای واحدة منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه
ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير +
لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضی انقسام الآحاد على الآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد
من ذاك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمط حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد **قوله** فعلى هذا الوجه يمهم
ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس ای الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية
باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلی لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى
قول الامام فخر الاسلام رح ان كل جنس يتضمن الجمع بمعنى الجمعية وهو المعتبر باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل
على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار احديته وحضوره فی الذهن فيكون
اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهنی تقدير
باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة فی الذهن فح لا نسلم انتفاء العهد الذهنی
فی شیء من الصور المذكورة فالصحيح فی اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه فی الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء
وقولهم فلان يركب الخيل **قوله** وهذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتری الثياب يقع على
الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقی حرف
اللام لتعريف الجنس وبقی معنى الجمع فی الجنس من وجه فكان الجنس اولى **قوله** فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على
الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعنی على ما فی يدی من الدراهم
ولا شیء فيها لزمها ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد
فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا فی قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم ای
نفی الشمول ورفع الايجاب الكلی فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شیء من الابصار ليكون عموم السلب ای شمول النفی لكل واحد
فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام فی الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك يعم فی النفی لسلب الحكم عن كل فرد كقوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدی القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار
انه للجنس والجنس فی النفی يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه
نفيها **قوله** لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادی ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم
فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء فی الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع **قوله**
واختلف فی الجمع المنكر لا شك فی عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف فی العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون

على انه ليس بعام لان رجالا في المجموع كرجل في الوحدان فيصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وحجتهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على ما دون الكل اجمال لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب المجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو صادق بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق **قوله** ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان يدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن انه ماكول او مشروب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون ومنهم من جعل التعريف الماهية فكان مارا وبالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين **قوله** كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله السارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت فاتيه بالمثالين يشعر ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم **قوله** ومنها اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التوراة على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي لما عشاب ان يتعلق الحكم بفرد معين من الشيء يتعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي انما ينافي السلب الكلي مثل انزال بعض الكتب على بعض البشر لا يرد انزال بعضها على بعضهم ردا لما قال الايجاب والسلب من الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية تناسب في جانب المحكوم عليه بل في جانب متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثباتا لواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا والاشارة الى هذا التقرير قال وكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت لا اله بالمعبود بالحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله اسم للمعبود بالحق على ما هو جوابه قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لانه اسم لذلك المفهوم الكلي كالانسان ثم لا يخفى ان الاستثناء

ههنا بدل من اسم لا محلا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت بل التقدير في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يكون ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله لا على نفي مغايرة الله عن كل اله **قوله** والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط مثل ان فعلت فعبده حر او امراته طالق لليمين على تحقق نقيض الشرط فان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص لتقييد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم اي السلب الكلي والنكرة المنفي عام لتقييد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي **قوله** وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل واحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن انكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بحالة اي او بالنكرة المستثناة في النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفا او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس مستقلا بحكمه انما يوخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص في ذلك النوع العموم قرينة مستغنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد بها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم لا يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف لان القرينة تقتضي في الوصف للقطع بان المقصود في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امراة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما والله لا اجالس رجلا عالما وحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بصفة عامة

قوله خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين قلت ليس المراد بالخاص
هنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما يتناوله لفظ آخر لا لمجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة
اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه
وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل
العشرة **قوله** والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي او الشرط المثبت والموصوف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب
العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من
جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عام ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق يدل على نفس الحقيقة من
غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك
الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة وللقائل ان يقول لا نم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة
للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان
يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه حصة محتملة لحصص كثيرة
مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعرض لتعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والاخبار فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون
شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا البقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير
كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعاما والا فلا الا
انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم **قوله** فاذا اعيدت
نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس
والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول المع كيفية من التنكير والتعريف او بدونها وما يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة
نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة ليصير اربعة اقسام وحكمها
ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة
فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا
فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي
صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان ۞ عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا
فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى
كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة
مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض
عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن

قوله فاعل
من وجه وعام من وجه
فاعلم ان المطلق الذي
لا يكون فيه ذلك القيد فاسد
اذا اريد به عدم ذلك القيد
والنكرة في غير هذه المواضع
خاص لكنها تكون مطلقة
اذا كانت في الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة ومبهمة
يعني واحدا مجهولا عند السامع
اذا كانت في الاخبار نحو رايت
رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت
غير الاول واذا اعيدت
معرفة كانت عينه لان الاصل
في اللام العهد والمعرفة اذا
اعيدت

والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل
ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني بعد قوة الشباب وهذه
باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله جل ذكره وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب
على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا وحلت الدار
فرايت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة **قوله** فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة
نكرة فيهما ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن يحتمل عكس ذلك
بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني
هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم **قوله** لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس
وابن مسعود رضي الله عنهم ويروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى الصحابة ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب
عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا اما للتفخيم او الافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر
الذي هم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام وفيه نظر لوجوه
بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا
ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح انه تاكيد **قوله** وان اقر بالف يعني لو اقر بصك
على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا
بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان
للسبب فعند ابي حنيفة يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما في رواية وهذا بناء على ان
الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان
تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع
الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد وبالف عند شاهد
آخر او بالف عند شاهدين وبالف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف
منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك وينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة
والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف فيها انه يجب ان
يكون اللازم عند ابي حنيفة رحمه الله الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول **قوله** وصفها اي وهي نكرة تعم بالصفة
يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا رجلا عالما
وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظ واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل
وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا

فكذلك
في الوجهين اي اذا
اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير
الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني
عين الاول فالعسر تعريفه الثاني وتنكيره
قال ابن عباس رض في قوله تعالى فان مع العسر
يسرا الآية لن يغلب عسر يسرين والاصح
ان هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد
بالصك مرتين يجب الف وان اقر منكرا
يجب الفان عند ابي حنيفة رح الا ان يتحد
المجلس فالالف ثم المعتبر
قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت
النكرة معرفة وفي قوله تعالى فان مع
العسر يسرا ان مع العسر يسرا اعيدت
النكرة نكرة والمعرفة معرفة
ونظير المعرفة التي تعاد نكرة نكرة
وهو ما اذا اقر بالف مقيد بالصك
ثم اقر في مجلس آخر بالف منكرا لا رواية
فيه لكن ينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة رح
قوله وصفها اي هي نكرة بالصفة

وقد صرح به في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا ههنا نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا يخفى ان ايهما
مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار
والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك ولصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم
مثل من وما وغيرهما **قوله** فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد
منهم هو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصفت الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني
قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر وهي
مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الاول واما اذا كانت
الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد فحملوها معا اعتقوا جميعا لان المقصود ههنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل
من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الحمل لا بمطلق الحمل
قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط
لان ايا ههنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في
الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له فالقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا ترى ان ايا
فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب
فلا يقوم بالمضروب لاستناع قيام الوصف الواحد بالشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به والمفعول
المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين
الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول
به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في
التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في
التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها
قوله وههنا فرق آخر تفرد به المصنف حاصله ان ايا الواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق
واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل معلق بضربه مع قطع
النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير
المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية وبه يثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في
متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي
وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب
فينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض ويعتق كل واحد لما ذكرنا في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر
كل واحد منفردا بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا فلا نا لا نم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا

وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في
الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى
من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي
للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال اي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين جاءاك والجمع مثل اي رجال ضربوك
قلت المراد المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك فهو حر **قوله** ومنها من وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة فالاوليان تعمان ذوي
العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار زيد في الدار ام
عمرو الى غير ذلك فعدل عنه في الصورتين الى اللفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد تكونان لعموم
وشمول ذوي العقول وقد تكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع
الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير يدل على العموم الا انه
يكفي في العموم بانتظام جمع من المسميات **قوله** يعتقهم الا واحدا هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار
الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة
تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر لقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله
تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء لقرينة قوله تعالى واستغفر لهم وقوله تعالى
ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من
عبيدي عتقه ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا
بعموم الصفة وهو المشية والمشية صفة الفاعل دون المفعول به ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظاهر وبينهما
فرق آخر تفرد به المص وتقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض
في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من
عبيدي اكرم انما عمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشية مع قطع النظر عن الغير كان
كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض
بالكلية هذا على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير
الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية
بالكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض
وههنا نظر وهو ان البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل
او بدونه والا لم ان التبعيض متيقن بوحظ **قوله** ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء
وغيرهم فان قيل في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما
فانت حرة قلنا مبنى الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا

قوله وقد مر وجهها اما وجه قول ابي يوسف ومحمد فهو ان ما عام ومن للبيان والتثليث جميع عدد الطلاق المشروع
واما وجه قول ابي حنيفة رحمه الله فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث **قوله** وهما محكمان ليس المراد انهما لا
يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقبلان
خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما ذكر
شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذه الحصن اولا فله كذا فدخلوا على
التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل
بعده وقد جعل المصنف ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل **قوله** فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة
فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال والعجم كل الرمان ماكول بخلاف كل
رجل **قوله** فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه
مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق **قوله** فلكل اي كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي
يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان بالداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الا الى من ليس بداخل اصلا **قوله** بخلاف
من دخل اي لو قال من دخل اي هذا الحصن اولا فله الف درهم فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على
سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او لجموعهم
نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة
في موضع النفي فلا مشاركة لتصح الاستعارة **قوله** وههنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد ولهذا فرده
بالفرد السابق فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري
فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول
الاجزاء يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة
الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك
لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه
له ان الاولى ههنا طرف معنى قبل وليس من اوصاف الداخلين وكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل
اولا مثلا اسم لذلك **قوله** فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان للشرط النفل في مسائل التقييد دخول الحصن بقيد
الاولية لما ان يكون مذكورا لمجرد لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل

واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب فيصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلث اما في
من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا
فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام
في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق
بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور
الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة
في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا
معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا
يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين
الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على
مجازه كما يقال اقتل الاسد ويراد به سبع او رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد
مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال
اورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة
عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا استعارة لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق
كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون
للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى لبعض معنى كل من دخل ولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه
لو كان جماعة لكان لكل واحد من احادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا استعارة لبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله
الكل الافرادي يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا
بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من
الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس
من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على استحقاقه والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي
اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا استحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان
لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقة
وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى **قوله** مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية
انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار
هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علم
بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي حضر وقد

ان الواقع لايكون الا بصفة معينة لو المص مثل لذلك بقول الصحابي نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولايخفى انه لايكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لاعموم له لان الواقع لايكون الا بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من الادلة نقلا او قياسا ونحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لايضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية عن الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاؤه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قلت يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا حينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل على تقدير بخلافه **قوله** اللفظ الذي ورد بعد سوال وحادثة يعني يكون له تعلق بذلك السوال والحادثة وحينئذ ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء ولا يحتمل الجواب يعني بغير المستقل ما لايكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السوال والحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا **قوله** حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يجعل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه وغيره معا او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولايخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه **قوله** ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصرها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة بعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه ورد جوابا للسوال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد ولان نسبة العام الى جميع افراده على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السوال لانه عام والسوال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات ورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السوال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص

قوله

قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه لحصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مومنة اخرجت عن شيوع المومنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المومنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق عني رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمومنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمومنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المومنة ونقل عن المص ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المومنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد ويجيء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او اتحدت فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا في الآخر بالاسلام والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير التتابع لموافقته المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به وفي المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل الظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام آخر متتابعة في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه الصلوة والسلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي صم شهرين متتابعين **قوله** لان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة وجريان الاطلاق

من ... ان عندكم ... الآية ... المطلق يجري على اطلاقه فلا يحمل على المقيد

والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اي نعم يكون
اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال وجبت في كفارة
القتل اعتاق رقبة مومنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين على انا لا نسلم ان المطلق ساكت عن القيد بل هو
دال على ثبوت الحكم فيه كما سيجي **قوله** لان التقييد يوجب التغليظ فان قلت الآية انما تدل على ان السوال والبحث عن القيود والاوصاف
المذكورة يوجب التغليظ والمساواة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك
فالتقييد بالطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المساواة هو تلك القيود والاشيا المسؤل عنها وقد يقال في وجه الاستدلال
ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسوال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا
المطلوب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **قوله** وقال ابن عباس رضي الله عنه هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع
فضلا عن الاصول **قوله** وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه ام المراة مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموها اي خالية تحريمها عن قيد
الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق
على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة **قوله** ولان اعمال الدليلين
واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق
لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان في حمل المطلق
على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد
يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة
هو اولى من ابطال حكم الاطلاق **قوله** والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس
ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد كما سيجي في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان
فيه ابطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت
الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس
اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في
حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض
للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء
المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره

وبهذا اندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية
الامر ان يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا او دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق
والمومنة بالنص المقيد والمطلق ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا
اجتمع المقيد والمطلق في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر **قوله** لان القيد يدل على
الاثبات والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما
شرعيا ضرورة فينافض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح
ان يكون من باب مجاراة الخصم وتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السباق والسياق قلت تسامح في العبارة
والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي **قوله** ودلالة المطلق عليها اي على الافراد
ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل
دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما **قوله** لا يقال انتم قيدتم الرقبة
بالسلامة هو وارد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا
عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من قاب لدنيا فلو دل القياس على انه
لا يجزيه الا المومنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز
قوله فصل حكم المشترك التامل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه لما كان مبنا
مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب
ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد
كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت
العين ويراد الجارية والباصرة وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت
وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى
ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامور والتهديد او الوجوب والاباحة

مسلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المص وقيل يصح عقلا لكن ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع لمثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المص الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع ح يكون استعمالا في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الاخر اي بشرط انفراده عن الاخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الاخر واجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الاخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فذا لما لا يمكن الا باعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الاخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرفت وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى او اما لقصد الابهام او لغفلة من الوضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الاخر وهذه مغلطة ومنشاؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه تخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بحصول المخصص به كما يقال في اياك

نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي تعريف الحصر تخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد واجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعماله في الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سياتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له كل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انا اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس هنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب للموضوع له لعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للمجموع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا يجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم اتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه ح يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف **قوله** لكن هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحث والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب فيه اي في مثل فلان يصلي فاقرؤا القران وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب فالقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه **قوله** ولا مبنو المعنى ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن مناس دعاء يشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك

قوله وهذا جواب حسن لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة فى الاية بل المعنى مع اشتراك لفظ الصلوة بين المعانى
المذكورة وتجويز ان يراد به فى الكل معناه الحقيقى او المجازى **قوله** اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد فى الجميع فيه بحث لانه
ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح فى غير المكلفين وان اريد
امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون فى كثير من الناس
بمعنى اخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر فى الجواب عن الاية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل
اى ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس كرمن فى الارض
وبالثانى السجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس **قوله** ايضا لا يبعد وهذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة
لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس فى كثير من المذكورات
كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففى مثل هذا الامر الخفى لا يناسب ان يقال الم تر **قوله** ولا يحكم
باستحالته فيه نظر ايضا لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار انه ليس ذلك فى قدرة الله تعالى بل باعتبار انه ليس لها
وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشى بالارجل والبطش بالايدى والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف
لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روى عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح **قوله**
مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغى ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر
المفسرين على انه مأول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى
وما ذكر من ان لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فمم لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه
الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل لا انسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون **قوله** التقسيم
الثانى من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة
او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل فى غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم
الحقيقة لان الاستعمال الصحيح فى الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعل من قسم
المستعمل فى غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل فى غير ما وضع له فى الجملة لا ينحصر
فى المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة ومجازا من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر
زيادة تفصيل وبيان اخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا فى المعنى
الثانى من جهة الوضع الاول قلنا لا تعتبر الاطلاع على ان النقل بل اعتبر العلاقة ثم لا تعتبر الا مراعاة وجود العلاقة وعدمها

فجعلوا الاول منقولا والثانى مرتجلا فلزم فى المرتجل عدم العلاقة وفى المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال
لا بد منه فى تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفى فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال الصحيح احترازا
عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض فى السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اى يكون العلم بالتعيين
كافيا فى ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوى والا فان كان من الشارع فوضع شرعى والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات
من العلماء وغيرهم فوضع عرفى خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفى عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع فى شئ من
الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة ولا يشترط فى الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى فى جميع الاوضاع ولا فى المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه فى
شئ من الاوضاع فاذا اتفق فى الحقيقة ان يكون موضوعة لمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهى الحقيقة على الاطلاق والا فهى حقيقة مقيدة بالجهة التى بها كان له وضع
وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة فى الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون
مقيدا بالجهة التى كان بها غير موضوع له كلفظ الصلوة فى الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون مجازا وحقيقة
لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة فى الفرس من جهة اللغة على ما يجئ ثم اطلاق الحقيقة والمجاز
على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع فى عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا او خطأ او حملا على خطأ
العوام من خطأ الخواص فان قيل لا بد فى التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة فى الشرع مجاز
فى الدعاء مع انه مستعمل فى الموضوع له فى الجملة وحقيقة فى الاركان المخصوصة مع انه مستعمل فى غير الموضوع له فى الجملة بل لفظ الدابة فى الفرس من حيث انه من افراد ذوات القوائم الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد
الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا فى غير ما وضع له فى الجملة اعنى العرف قلنا قيد الحيثية مأخوذ فى تعريف الامور التى تختلف
باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث
انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل فى غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له فلا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة فى الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع
له ولا فى الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة فى الفرس فى اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات
الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع فى اللغة لذوات القوائم الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه
من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها فلا يصح ان
الكناية مستعملة فى المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه فان الاستعمال فى غير الموضوع له ينافى ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح اهل الاصول فالفاظ
مستعملة فى الموضوع له فى الحقيقة والمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شئ واسأل القرية قلنا لفظ المجاز
مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك والتشابه على ما ذكر فى المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى لا للمجاز
بالزيادة او النقصان الذى هو صفة الاعراب وصفة للفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا فى غير ما وضع له ضرورة انه ما وضع
للاستعمال فى معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال فى معنى غير المعنى الموضوع له بل
ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ فى الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين
المعنيين ولا فى عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف فى عبارة من جمع بين الامرين **قوله** واما المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو
ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فمشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فحقيقة

الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز مع ذلك
بيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثيات
والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين
الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى
الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز
في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة
وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من
وضعيه الى اللغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان لبعض الاقسام
مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يقع
منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض
فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ
حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع
الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة
مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في
العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا
مظنة سؤال هو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول
اعني المنقول عنه كالحقيقة ليعتبر معناه ويصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى
الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز ليعتبر معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف العلاقة
بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان
صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين
للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل
ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراد
من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق بان

المعنى الاول فيه فليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول وما لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اللغوية من من الالفاظ بالتعيين كذلك المعنى
الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الحمار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعى في وضع بعض
الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب بهذا المعنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده حسب المفتاح
في وجه تسمية الحقيقة والمجاز قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة
اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان
المراد منهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او
عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المجمل
والمشكل داخل في الكناية لما عرفت من ان هذه الاقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال
من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف
وان كان خفيا في اللغة احتراز عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه
معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل
لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد وقصد طول النجاد
الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي
وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وح لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى
الاول ولو في محل اخر واستعمال اخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وصاحب الكشاف
الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى لا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد
به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة تصريح في المفتاح
وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد
والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا يشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها فالتعرض
جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال
فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما
بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا
وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته ح لا يكون للانتقال الى المعنى
المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع
له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له منافيا ايضا لارادة غير الموضوع له لذلك

قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز يقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي المجاز بالعقليين والحكميين فسبيل المصنف هو ان هما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثر من دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز لان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب ولا كمات وسواء صدر عنه باختياره اولا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر اولا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل عند المتكلم في الظاهر فيشتمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر الا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التاول ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل **قوله فصل** قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء وقد نقى ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطها ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الاخر بالجزئية او بالحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال وغير ذلك وللمصنف في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة ولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه ولو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج وحينئذ ان كان احدهما جزءا للاخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما بان يكون احدهما حاصلا في الاخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا الضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي اذ جعلناه دائرا

بين النفي والاثبات بان نقول اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الاخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث **قوله** اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث القصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع الاسم بازائه يسمى المعنى وقد يخص المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيعم الكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقع انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر **قوله** في بعض الازمان علم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والمقصود بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكاية اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المص ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم ففي مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذا الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا كتب بمعنى يكتب مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز. الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعار لفظ احدهما للاخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم

فی جمیع الازمنة لایوجب کونه حقیقة لجواز ان لایکون اطلاق اللفظ من جهة کونه من افراد للموضوع له کما فی اطلاق الدابة علی الفرس بجامع دوام کونه مما یدب علی الارض الثانی ان الحصول بالفعل لیس بلازم فی المجاز باعتبار مایؤل بل یکفی توهم الحصول کما فی عصرت خمرا فاریقت فی الحال فانه مجاز باعتبار مایؤل مع عدم حصول حقیقة الخمر المسمی بالفعل اصلا **قوله** فلابد ان ترید معنی لازما لان مبنی المجاز علی الانتقال من الملزوم الی اللازم والمراد کون المعنی الوضعی بحیث ینتقل منه الذهن الی المعنی المجازی فی الجملة ولا یشترط اللزوم بمعنی امتناع الانفکاک فی التصور کالبصیر یطلق علی الاعمی مع انه لایلزم من تصور البصیر تصور الاعمی بل بالعکس لکن قد ینتقل منه الذهن الی الاعمی باعتبار المقابلة وکذا عن الغائط الی الفضلات باعتبار المجاورة ففی الاول لزوم ذهنی محض وفی الثانی مع الخارجی والتحقیق ان العلاقة فی اطلاق اسم احد المتقابلین علی الآخر لیس هو اللزوم الذهنی للاتفاق علی امتناع اطلاق الاب علی الابن مع ان بینهما لزوما وما بینهما بل هو من قبیل الاستعارة بتنزیل التقابل منزلة التناسب بواسطة تلمیح او تهکم کما فی اطلاق الشجاع علی الجبان او تفاؤل کما فی اطلاق البصیر علی الاعمی او مشاکلة کما فی اطلاق السیئة علی جزاء السیئة وما اشبه ذلک *

قوله او خارجا عنه معناه ان یکون کل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل علی ظاهره وهو ان یکون احدهما خارجا عن الآخر لم ینافی کون احدهما جزءا للآخر ولم یقابله ضرورة انه اذا کان احدهما جزءا للآخر کان احدهما وهو الکل خارجا عن الآخر وهو الجزء

قوله او یکون صفة ای اللازم صفة للملزوم وهذا عطف علی قوله اما ان لایکون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز یسمی استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباینة حتی اشترط فی الاستعارة مثلا ان لایکون احد المعنیین جزءا للآخر فی المجاز باعتبار السببیة ونحوها ان لایکون وصفا الی غیر ذلک مما یشعر به التقسیم وانت خبیر بانه لاامتناع فی اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر علی شفة الانسان یجوز ان یکون استعارة علی قصد التشبیه فی الغلظ وان یکون مجازا مرسلا من اطلاق الکل علی الجزء اعنی المقید علی المطلق وهو اکثر من ان یحصی قلت کانه قصد تمایز الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان یعتبر کون احدهما جزءا للآخر او وصفا الی غیر ذلک فان قلت فالاستعارة قد تکون باعتبار جامع داخل فی الطرفین فیشکل بها فکیف حصر الجامع فی الوصفیة قلنا ان اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعنی المعنی الحقیقی وهذا لاینافی کون الجامع جزءا من الطرفین اذ لا اشکال بها فان قیل فاللازم اعنی المعنی المجازی الذی اطلق علیه اللفظ فی مثل رأیت فی الحمام اسدا هو زید الشجاع مثلا وهو لیس بوصف للملزوم اعنی الاسد الحقیقی فالجواب ان المراد بالاسد اللازم ما هو الذی هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق علی زید باعتبار انه من افراد الشجاع کما اذا قلت رأیت شجاعا وهنا بحث وهو ان اللازم الذی استعمل فیه لفظ الاسد مجازا ان کان هو الانسان الشجاع فظاهر انه لیس بوصف للملزوم اعنی الاسد وان کان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغیرهما فظاهر انه لیس مشبها بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع فالحق انه لایکون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به علی المشبه والفضل لایصحان المعنی الحقیقی بحصول المعنی المجازی

۷۷

اصلا ضرورة ان معنی الاسد حاصل للذات لما الشجاعة فی الجملة وتحقیق هذه المباحث یطلب من شرحنا للتلخیص **قوله** واذا عرفت هذا ان بعض انواع العلاقة بین الشیئین مما یصحح المجاز من الجانبین وبعضها من جانب واحد وذلک لان مبنی المجاز علی الانتقال من الملزوم الی اللازم وقد عرفت ان معنی اللزوم ههنا الانتقال فی الجملة لا امتناع الانفکاک فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان الیه الانتقال فاذا کان اتصال الشیئین بحیث یکون کل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال کل منهما فی الآخر مجازا والا جاز استعمال الاصل فی الفرع دون العکس فالعلة اصل من جهة احتیاج المعلول الیه وابتنائه علیه والمعلول المقصود اصل من جهة کونه بمنزلة العلة الغائیة والغایة وان کانت معلولة للفاعل متاخرة عنه فی الخارج الا انها فی الذهن علة الفاعلیة متقدمة علیها ولهذا قالوا الاحکام علل مآلیة والاسباب علل آلیة وذلک لان احتیاج الناس بالذات انما هو الی الاحکام دون الاسباب وانما قال کالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب کما فی بیان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض لیس فی معنی العلة والمسبب لایطلق علیه مجازا کما سیجیء والکل اصل یبتنی علیه الجزء فی الحصول من اللفظ بمعنی انه انما یفهم من اسم الکل بواسطة ان فهم الکل موقوف علی فهمه وهذا معنی قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعیة بهذا المعنی لاینافی کون فهم الجزء سابقا علی فهم الکل والجزء اصل باعتبار احتیاج الکل الیه فی الوجود والتعقل وفی هذا تسلیم ما منعه فی صدر الکتاب من اطراد تعریف الاصل بالمحتاج الیه فان قلت لما کان فهم الجزء سابقا علی فهم الکل لم یکن الانتقال من الکل الی الجزء بل بالعکس فلا یکون الکل ملزوما والجزء لازما علی ما مر من التفسیر قلت لیس معنی الانتقال من الملزوم الی اللازم ان یکون تصور اللازم متاخرا عنه فی الوجود البتة بل ان یکون اللازم بحیث یحصل عند حصول الملزوم فی الذهن فی الجملة وهذا المعنی فی الجزء یتحقق بصفة الدوام والوجوب فان قیل احتیاج الکل الی الجزء ضروری مطرد والمجموع الذی یکون الید او الرجل جزءا منه لایتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الکل بانتفاء الجزء فما معنی اشتراط جواز اطلاق الجزء علی الکل بان یستلزم الجزء الکل کالرقبة والراس فان الانسان لایوجد بدونهما بخلاف الید والرجل قلنا هو مبنی علی العرف حیث یقال للشخص الذی قطعت یده او رجله هو ذلک الشخص بعینه لاغیر فاعتبر الجزء الذی لایبقی الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العین علی الرقیب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف کونه رقیبا لایوجد بدونه کاطلاق اللسان علی الترجمان فان قیل معنی استلزام الجزء الکل یقتضی کون الجزء ملزوما والکل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الراس والرقبة انما یدل علی ان الجزء لازم والکل ملزوم اذ الملزوم هو الذی لایوجد بدون اللازم قلنا ذکر المصنف انا لانرید بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحکمة والبیان وهم یعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم التابع فالحکماء یجعلون خواص الماهیة لوازمها لا ملزوماتها مع انها لاتوجد بدون الماهیة والماهیة قد توجد بدونها وعلماء البیان یجعلون مبنی المجاز علی الانتقال من الملزوم الی اللازم ومبنی الکنایة علی الانتقال من اللازم الی الملزوم ویعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والردیف فکل من الرقبة والراس ملزوم والکل یفتقر الیه الانسان ویتبعه فی الوجود وفی کون ما ذکر مصطلح اهل الحکمة نظر فانهم یقسمون الخاصة الی لازمة وغیر لازمة وانما یطلقون اللوازم علی ما یکون مقتضی الماهیة ویمتنع انفکاکه عنها لا یقال کل ملزوم فهو محتاج الی لازمه فیکون اللازم اصلا والملزوم بمعنی کونه محتاجا الیه ویلزم منه جریان الاصالة والتبعیة فی جمیع اقسام المجاز ضرورة انه مبنی علی الانتقال من الملزوم

الى اللازم لا نا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ حتى يحتاج الشئ اليه وقد عرفت انه ليس بمراد **قوله** المراد بالحلول المتعارف عند الحكماء فى حلول الشئ فى الشئ اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثانى منعوتا كحلول العرض فى الجوهر والصورة فى المادة فاشار المص الى انا لا نعنى بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشئ فى الشئ سواء كان حصول العرض فى الجوهر او الصورة فى المادة او الجسم فى المكان او غير ذلك كحصول الرحمة فى الجنة **قوله** واعلم ان الاتصالات يعنى كما يجوز المجاز فى الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز فى الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون التصرف الشرعى ان يتركان فى وصف لازم بينا وبكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما مر من ان المعتبر فى المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع فى افراد المجاز فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفى التمثيل بالاتصال فى معنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السحاب والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك فى معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال فى معنى المشروع كيف ما شرع لان المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة **قوله** فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعنى انها عقد شرع لاجل حصول ملك الرقبة **قوله** حتى لو كانت ثبتت الهبة تتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطى فقالت وهبت نفسى منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة **قوله** الى غير ذلك اى منضما الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بهذا لانه يحمل هذه المصالح لكونه مبناه عن الضم والاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجى الخف ومصراعى الباب **قوله** ولا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى حتى يلزم فى لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع فى الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوى لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا فى هذا العقد وهذا لا ينافى اعتبار معنى الملك فى الوضع الثانى ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر فى العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمى

بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة وخصوص لا يوجد فى المعنى اللغوى **قوله** ولذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة فى اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها تمليك المنفعة وهى لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يبتلعه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجبه بخلافه مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن يضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض فيتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت فى النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة بشرط العوض فيوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المص من الاتصال بين حكمى الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للآخر كاف فى المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا اعنى الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بالواسطة والآخر بغير واسطة **قوله** فان قال ان تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسألة فى عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الاخر فى فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فتعتبر فى غير المعين وتلغو فى المعين لانه يعرف بالاشارة اليه **قوله** وهذا انما يعنى ان قوله ان ملكت واشتريت عبدا فى معنى ان اتصف بكونه مالكا او مشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو فى الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل لو كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثانى لم يكن مالكا للعبد الذى هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الاصح الا انه غلب فى المعنى المجازى اعنى من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية **قوله** صدق ديانة اى لو استفتى المفتى يجيبه بالعمل وفق ما نوى لا قضاء اى لو رفع الى القاضى يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز **قوله** بناء على الاصل الذى نحن فيه هو ان السبب اذا كان محضا يصح اطلاقه على المسبب لا يصح اطلاق المسبب عليه **قوله** فان العتق اى هذا التصرف الذى هو الاعتاق موضوع فى الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما يجئ من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان المعتبر فى المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقى والمجازى ليكون اطلاق الاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك اذ قد يقام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض

فی سببه مجازا کالهبة والبیع الموضوعین لغرض اثبات ملک الرقبة فی اثبات ملک المتعة **قوله** لانها ای الاستعارة لا تصح بکل
وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراکهما فی الوجود والحدوث بل لا بد من وصف مشهور له زیادة اختصاص
بالمستعار منه وهذا غیر متحقق بین الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنی اللغوی الواجب رعایته عند استعارة الالفاظ المنقولة
والمعنی اللغوی للطلاق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القید یقال اطلقت المسجون خلیته واطلقت البعیر عن عقاله والاسیر عن اساره
فنقل فی الشرع الی رفع قید النکاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقیدة شرعا لا یحل لها الخروج والبروز بلا اذنه
والمعنی اللغوی للعتاق منبئ عن القوة والغلبة یقال عتق الفرخ اذا قوی وطار عن وکره وعتاق الطیر کواسبها جمع عتیق لزیادة
قوة فیها فنقل منها فی الشرع الی اثبات القوة المخصوصة من المالکیة والولایة والشهادة ونحو ذلک فلا تشابه بین المعنیین فی الحکم
الذی شرعا علیه فان قیل لو کان معنی الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الی المالک فی مثل اعتق فلان عبده اذ لیس
فی وسعه اثبات تلک القوة بل مجرد ازالة الملک فجوابه من وجهین الاول انه مجاز فی الاسناد من حیث اسند الفعل الی السبب البعید
کما فی قوله تعالی ینزع عنهما لباسهما **قوله** فان المالک سبب فاعلی لازالة الملک وهی سبب لاثبات القوة لا یقال لم یصدر من المالک
سبب غیر اللفظ الموضوع فی الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطریق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعیة غیر معزولة بالکلیة
عن المعانی الاخباریة فلا بد من صدور ازالة الملک عن المتکلم قبیل التکلم تصحیحا لکلامه علی ما یجیئ فی فصل الاقتضاء الثانی انه مجاز
فی المسند حیث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة علی سببه الذی هو ازالة الملک وکلا الوجهین ضعیف اذ المفهوم من الاعتاق
لغة وعرفا وشرعا لیس الا ازالة الملک والتخلیص عن الرق ولا یصح اسناده حقیقة الا الی المالک وما ذکره من ان معنی اثبات القوة انما یعرفه الافراد من
الفقهاء فکون اللفظ منقولا الیه لا الی ازالة الملک ممنوع لا بد من اثباته بنقل وسماع لانه العمدة فی اثبات وضع الالفاظ وکون
اثبات القوة انسب باخذ الاشتقاق لا یصلح دلیلا علی ذلک لجواز ان ینقل اللفظ الی معنی غیره انسب بالمعنی الحقیقی منه علی انا لا نم
ان الاعتاق منقول بل هو حقیقة لغویة لم یطرء علیه النقل الشرعی **قوله** یرد علیه انه یجاب عن هذا الایراد بان العتق تصرف شرعی معناه
اثبات القوة المخصوصة علی ما مر فلا بد له من لفظ یدل علی هذا المعنی حقیقة او مجازا لیحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملک
لیست استعارة لهذا المعنی فلا توجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنک الملک او رفعت عنک قید الرق فانه مجاز عن اثبات
القوة بطریق اطلاق اسم السبب علی المسبب کما کان الاعتاق فی مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملک بطریق اطلاق اسم
المسبب علی السبب ولا مساغ لذلک فیما نحن فیه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملک فلیس هناک لفظ یجعل مجازا عن اثبات
العتق فلیتامل ویمکن دفعه بان العتق یثبت بدلالة الالتزام لکونه لازما للمعنی المجازی الذی هو ازالة الملک

قوله لا للفظ الاعتاق علی حذف المضاف ای لا لمفهوم لفظ الاعتاق فلیتامل **قوله** فالجواب یعنی لا یجوز استعارة
ازالة القید لازالة الملک لانه یجب فی الاستعارة ان یکون المستعار منه اقوی فی وجه الشبه کالاسد فی الشجاعة
وان یکون المستعار له لازما کالشجاع للاسد وکلا الشرطین منتف ههنا وللخصم ان یمنع ذلک بناء علی ان فی ازالة الملک
یبقی نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الاتصال فی الجملة لا امتناع الانفکاک ثم لقائل ان یقول
لو سلم امتناع اطلاق الطلاق علی ازالة الملک بطریق الاستعارة او بطریق اطلاق اسم المسبب علی السبب
لکن لم لا یجوز اطلاقه علیه بطریق اطلاق المقید وهو ازالة قید مخصوص علی المطلق وهو ازالة مطلق القید والملک
کاطلاق المشفر علی شفة الانسان والذوق علی الادراک باللمس ونحوه **قوله** فان الاستعارة لا تجری الا من
طرف واحد لامتناع کون کل من الطرفین اقوی من الآخر فی وجه الشبه ولفوات المبالغة فی التشبیه عند
تساوی الطرفین ولقائل ان یقول قد یکون الاستعارة مبنیة علی التشابه کاستعارة الصبح لغرة الفرس و
بالعکس ویحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهین علی الآخر وجعله هو هو وکون المشبه به اقوی فی وجه
الشبه انما یشترط فی بعض اقسام التشبیه علی ما تقرر فی علم البیان **قوله** وکذا اجارة الحر یعنی لو قال بعت نفسی
منک شهرا بدرهم لعمل کذا ینعقد اجارة ولو ترک واحدا من القیود یفسد العقد ولو قال بعت عبدی او داری
منک بکذا فان لم یذکر المدة ینعقد بیعا لامکان العمل بالحقیقة مع تعذر شرط المجاز وهو بیان المدة
وان ذکر المدة فان لم یسم جنس العمل فلا روایة فیه وان سماه مثل بعت عبدی منک بعشرة شهرا لعمل کذا
انعقد اجارة لان اطلاق البیع علی الاجارة متعارف عند اهل المدینة فیجوز عند غیرهم اذا اتفق المتعاقدان
علیه کذا فی الاسرار وقیل ینعقد بیعا صحیحا لحمل المدة علی تاجیل الثمن او بیعا فاسدا عملا بالحقیقة القاصرة
قوله لا یلزم ای لا یرد علینا عدم صحة الاجارة بلفظ البیع المضاف الی المنفعة مثل بعت منک منافع هذا العبد
شهرا بکذا لعمل کذا او لا یلزم منا هذا اشکالا والا فعدم الصحة لازم قطعا **قوله** ثم اعلم ان فی الامثلة المذکورة یرید ان ما ذکرنا
من اطلاق السبب علی المسبب انما یصح فی البیع والملک لان الملک مسبب عنه ثابت به ولا یصح فی غیره لان لیس البیع
والهبة سببین لملک المتعة الثابت بالنکاح لاختصاصه بثبوت ملک الطلاق والایلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لزوال الملک
الملک الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بینونة لا یحل الملک بها لنکاح الا بعد التحلیل ولا البیع سببا لملک المنفعة
الثابت للاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملک الرقبة واسم السبب انما یطلق مجازا علی ما هو سبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبیل
الاستعارات وهی اطلاق اسم احد المتشابهین علی الآخر لاشتراکهما فی لازم مشهور هو فی احدهما اقوی نحو اطلاق الاسد علی الرجل

الشجاع فيهما معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع للنهاية يشتركان فى اثبات الملك وهو فى البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان فى ازالة الملك وهى فى العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان فى اثبات ملك المنفعة اما بانفراده او فى ضمن الرقبة وهو فى البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجرى من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هى اطلاق اللفظ على اللازم الخارجى الذى هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة فى الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجى صفة للهبة كذا نقل عن المص وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب فى المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره وعليه هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه بهبة او ارث يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطى وهو مما لا يختلف فى ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فانه يثبت فى باب النكاح مقصودا وفى ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة فى المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا ابتغاء به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد من المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به فى الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد فى المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر **قوله** واعلم انه يعتبر يعنى ان المعتبر فى المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها فى استعمال العرب لا يشترط اعتبار شخصها حتى يلزم فى احاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التى لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التى بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز استعارة النخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضى وذهب المص الى انه لم يجز استعارة النخلة للطويل غير الانسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة فى اخص الاوصاف لكمال او زيادة اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها للانسان الطويل قلنا العلة الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان فى اعاليها وطراوة وثمار فيها **قوله** مسئلة الخلاف فى ان المجاز خلف عن الحقيقة

اى فرع لها بمعنى ان الحقيقة هى الاصل الراجح المقدم فى الاعتبار وانما الخلاف فى جهة الخلفية فعندهما هى الحكم حتى يشترط فى المجاز امكان المعنى الحقيقى لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفى صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا ابنى لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقى وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر **قوله** فالخلاف يعنى عندهما الاصل هنا ابنى لاثبات البنوة والخلف هذا ابنى لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثانى لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا فى جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف فى تعيين الحقيقة التى هى الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون فى الاصل والخلف اى فى تعيين مجموعهما لا فى كل واحد منهما اذ المجاز الذى هو الخلف انما هو هذا ابنى لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية فى الحكم ان الحكم المجازى خلف عن الحكم الحقيقى فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابنى مجازا فيقع الخلاف فى كل من الاصل والفرع لانا نقول فالازم على التفسير الثانى ايضا لان الاصل ليس عنده هذا ابنى حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعنى الحقيقة والمجاز والنزاع فى ان هذا خلف عن ذلك فى حكمه او فى التكلم به وما ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التى هى الاصل عنده مغايرة لما هى الاصل عندهما بخلاف التفسير الثانى فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين **قوله** فصحة الاصل من كلام المص ولم ينقل جواب الشرط الواقع فى كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود به وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابنى لا على هذا حر **قوله** لهما المشهور فى استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى المقصود اولى وفى استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى التكلم الذى هو اخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المص فى استدلالهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته فى نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذى لا يمكن صحة معناه الحقيقى فى كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفى كلام الله تعالى ايضا **قوله** لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر ايضا فيما اذا لم يكن فى الكوز ماء فاريق فالبر ممكن باعادة الماء فى الكوز فينبغى ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين فى الكوز انعقدت على الممكن

فى الطهر وعند الاداء يعنى ذلك الممكن ممكنا فلا يحنث اليمين على خلاف ما انعقدت اما فى مسئلة قتل الميت وقلب الحجر ذهبا فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة فى الجملة لا على الامكان بالطهر ولم ينعقد اليمين على ما يخلقه الله تعالى فى الكوز كما انعقدت على حيوة يحييها الله تعالى فى الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الحق لا يكون الماء الذى فى الكوز وقت اليمين ولا يقدر لان نزر الماء الذى فى الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لانه قتل الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذى فى الكوز اشارة الى الموجود لكونه مشارا اليه وتقدير شرط يقتضى عدمه فيلزم اتصاف الشى بالوجود والعدم وهو محال **قوله** فاذا قيل الاول اى كون مشارا اليه بانه ابنه امتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهى كونه معروف النسب واكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اى لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لا شتراكهما فى لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهى اذ ذاك متاخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم اذا تثبت البنوة والحكم فى علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا ان المصنف عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا يساوى الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون سببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر **قوله** فيجعل اقرارا جواب سوال مقدر تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام فى هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو انه عتق على من حين ملكه اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان تحققه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخى يحتمل الاخوة فى الدين والاتحاد فى القبيلة والاخوة فى النسب فلا يعتق بلا تبيين انه اراد الاخوة ابا واما قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقى هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخى وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهى اصغر منه سنا هذه بنتى قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق فى ابطال حق الغير بخلاف هذا ابنى فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابنى يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بالصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقى او المجازى بخلاف الخبر فانه لتحقق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغى ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدى حر يعتق **قوله** فان الاستعارة نعم اولا فى المعنى ميل الى المذهب المرجوح فى تحقيق الاستعارة وهو انها ليس بمجاز لغوى بل مجاز عقلى بمعنى ان التصرف فى امر عقلى حيث جعل الليس باسد ادعاء اى استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوى مستعمل فى غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة فى ذلك الهيكل المخصوص وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا فى ذلك الهيكل

وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله فى القسم الثانى استعمالا فى غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة فى الاعلام فمبنى على انه يجب فى الاستعارة ادخال المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافى الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم فى الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود فى ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا فى ذلك الشخص المعهود فيجعل زيد من قبيل الثانى ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المص من انها لا تجرى فى الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار او لا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه العلمى بالضرورة فلم يجوز استعارته لشخص حتى او عار وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا تخييلا المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذى يستعار او للمشبه هو المعنى الحقيقى للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح المص لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضى وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك فى مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا **قوله** فان قيل حاصل السوال ان هذا ابنى من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اى زيد مثل الاسد وهذا مثل ابنى وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابنى معناه مولود منى ومخلوق من مائى فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج فيه سوالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط فى الاستعارة امكان المعنى الحقيقى كما هو مذهب ابى يوسف ومحمد رح ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا فى الحكم لا فى التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقى وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقى ليس بشرط فى المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند **قوله** اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة فى الشى ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امران متنافيان **قوله** فهذا مبنى على تجنب بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الآخر

قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذى اورده فى الشرح انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان فقد تقرر فى علم البيان ان نحو رايت اسدا يرمى من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق فيفهم المصنف من ذلك ان الاستعارة لا تجرى فى خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمى بان الاول المشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذى يقصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا ومستحيلا فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رايت اسدا يرمى فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا او اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وجعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثانى فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة ربما تشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمى اسد وتكلم هو ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته فى الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق ضعيف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق فى الاول دون الثانى فى غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء كان قلب الحقائق او لم يسلم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب ذات حد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكى لك كلام علماء البيان فى هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم ان يطلق حيث يستعمل المشبه به فى المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما فى زيد اسد او تقديرا كما فى نحو اسد فى مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدا او غيره حتى ذهبوا الى ان نحو قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه فعلى هذا مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة او نطقت الحال بكذا فمعناه قطعا ان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التى شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابنى من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه السيد بالابن فى ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا فى المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا فى معناه الحقيقى ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه ويبطل قولهم زيد اسد على اى مجترئ صائل والطيراغة عليه اى بالكلية وقد لخصنا ذلك فى شرح التلخيص فهذا ابنى معناه هو معتق من حين ملكه كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به

قوله مسئلة المجاز المقترن بشئ من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف فى انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة فى المعانى الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل فى التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضرورى والضرورة مندفع بارادة البعض من الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد به الضرورة من جهة المتكلم فى الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض سنذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم فى اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما شاء بل فى طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اى علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس فى الحقيقة ولان المجاز واقع فى كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافى العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافى العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازى يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلى غير ملفوظ فيقتصر فيه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذى هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازى ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده فى كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع فى صحة قولنا جاءنى الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبنى على ما ثبت عندهم من علية الطعم فى باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور فى كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يكلف المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يقع الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام ولا يلائمه تعيين الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر **قوله** مسئلة لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم فى الدخول وانما النزاع فى استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا انما اشترط فى المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقى وحده فاستعماله فى المعنيين استعمال فى غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع فى ان يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به نوع علاقة وان كان اللفظ

بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك
فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين فى الكناية على ما صرح به فى المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم
انما هو المعنى الثانى لا يقال المعنى الحقيقى جزء مجموع المعنى الحقيقى والمجازى فيجوز ذلك فى جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو
مشروط بان يكون الكل بوجوده متحققا الاسم واحدا لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع
المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبارى محض وبالجملة لم يثبت فى اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض
ولفظ الانسان على الآدمى والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون
على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقى متبوع والمجازى تابع على ما هو والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت
الارادة مع وجود الراجح الثانى ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والمعنى المجازى بمنزلة تعديه عن المحل والشىء الواحد فى حالة واحدة لا يكون
مستقرا فى محله ومتجاوزا ايا الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقى وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازى وهو محال الرابع
ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس
للشخص فيمتنع استعماله فى المعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب لواحد بطريقى الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا
فى آن واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع فى رجحان المتبوع اذا دار اللفظ
بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدين يرمى احدهما ويفترس الآخر ولا خفاء فى جواز ارادة التابع
فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثانى فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ فى المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقرار
وحلول فى المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل
داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقى لا يفهم الا بقرينة وهو لا ينافى نصب القرينة على ارادة المعنى المجازى ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له فينافى الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة
المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازى اى الذى يتصل بالمعنى الحقيقى بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع
فان قيل فاللفظ فى المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع
له هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهى لا تنافى كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق
القياس فباطل لان الامتناع فى المقيس عليه مبنى على ان استعمال الثوب لواحد فى حالة واحدة بطريقى الملك والعارية محال شرعا وحصول
الجسمين فى مكان واحد يشغله كل منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا وان كان توضيحا
وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند
ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريقى الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا فى المجموع الذى هو غير
الموضوع له **قوله** فلا يستحق اورد فى المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة فى قوله تعالى
او لامستم النساء اريد بها الوطى مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رض فعنده المراد
بها المس باليد ولا يصح تيمم الجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز

تيمم الجنب

تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطى يجاب بجواز تيمم الجنب والمس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نم ان مثل
ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون لو رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته
واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما فى المفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات لعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل
وانما الحد فى السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطى وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر
العقل فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث
واما فى نسبة كما اذا اوصى لمواليه وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة فى معتقه بان اضافة المشتق تفيد اختصاص
معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا يقال مكتوب زيد لما يختص به باعتبار مكتوبيته مجاز فى معتق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا
لعتقه فى الجملة واما لفظ المولى فحقيقة للمعتق سواء اعتق حر الاصل وغيره فهو ليس بمجاز فى معتق المعتق على ما توهم من ظاهر عبارته والمسمى
المعتق الاول اسفل لانه اصل العتق وهم اعالى للاصول كاغصان الشجرة والاظهر انه سمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث يسمى المولى
الاعلى **قوله** وكذا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى الشخص حقيقة فى ابنائه واولاده الصلبية مجاز فى ابن الابن فلو اوصى لابنائه
وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو قول ابى حنيفة رح وان كانت لاناث خاصة فلا شىء لهن وان كان
له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابى حنيفة رح عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده
فللذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة
بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار آمنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء
ينبغى ان لا يشتمل الامان بنى الابناء عند ابى حنيفة رح كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده كما فى رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان
اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبنى على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فينبغى على الشبهات واسم
الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بنى آدم وبنى هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع فى الخلقة وفى اطلاق
الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا اتباعا فى تناول الاسم لكنهم اصول خلقة
فلا بد خلون للدليل الضعيف انه هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات
تتناولها **قوله** والدخول حافيا معناه الحقيقى لان وضع الشىء فى الشىء ان يجعل الثانى ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم فى الكيس والكيس فى البيت والمعنى
الحقيقى ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين فى الدار بحيث يكون باقى جسده فى خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم فى الدار وهذا معنى
قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين فى الدار وباقى الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقى الجسد شرط فى حقيقة وضع
القدم ولفظ ينام ليس على الحقيقة كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر فى حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقى قلت
اراد انه من افراد معناه الحقيقى يعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم فى الدار بخلاف ما اذا دخل منتعلا وراكبا فان قلت
قد صرح فى المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية فى
الدخول ماشيا وهى غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كذا ذكره
قاضيخان هو لكن ظاهر قوله وفى العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية فى مطلق الدخول

قوله يراد به اي بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره **قوله** فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين وخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي يتعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيار الغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت وقد وقع في كلام كثير من المشائخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في جامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه فاما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المتعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت ممتد الا الاعراض انما هو تجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلها في المرة الاولى من كل وجه يجعل كالعين الممتد بخلاف التكلم فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب ان يستدل بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم ركبت فيه اي اليوم

يركب فيه ويمشي في ذلك ووقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل تصديقية لا ضمنية فعامله لفظا ومعنى لا مقصورة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السوال فان قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم يصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت وتحصيل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل **قوله** لانه يراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان ياكل الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة والكل ما في الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد رح واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم فيمضغها **قوله** لله على صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام رح غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي يأتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او بدونه او نوى اليمين مع نفي النذر او بدونه او نوى النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف رح الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتاخر يعني لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي صلى الله عليه وسلم مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف هو الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت لان موجب النذر

لزوم النذر كالذى هو جائز الترك فى نفسه اذ لا نذر فى الواجب بنفسه فنسبة النذر تحريما للمباح بواسطة موجبا اى حكمه ود لالة اللفظ

على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز مالم يستعمل فى اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل

على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام والتعبير بذلك مجاز ففهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز

وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل فى معناه وفهم الشجاعة من

لفظ الاسد المستعمل فى السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة فى النذر لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من

ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط

بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المص عن تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقى والمجازى

معا فاذا اريد المعنى الحقيقى للصيغة ولازمه للتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا اولا **قوله** ويمكن ان يقال

فى جواب هذا الاشكال يعنى حل الاشكال المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم

فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحققت ارادة المعنى الحقيقى والمجازى

معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازى

قلت فلا يمتنع الجمع فى شىء من الصور لان المعنى الحقيقى يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع

فى خاطر المص على سبيل التوارد والا فقد نقل صاحب الكشف عن الامام السرخسى مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الحقيقة

فى محل اخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثانى ان تحريم ترك المنذور

يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف

شرى القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد ومن بديع الكلام فى هذا المقام ما ذكره شمس الائمة ان كلمة تدم

بمنزلة الف كما فى قول ابن عباس رضى الله عنه دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق

فى معنى النذر عادة فيحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فى كلمة واحدة

بل فى كلمتين **قوله** مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى سواء جعلت داخلة فى مفهوم المجاز كما هو راى علماء

البيان او شرط الصحة واعتباره كما هو راى ائمة الاصول **قوله** وعادة تشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال

العادة فى الافعال والعرف فى الاقوال **قوله** نحو يمين الفور وهو فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت

به الحالة التى لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اى من ساعته ومن قبل ان يسكن **قوله** كقوله تعالى واستفزز

استنزل او حرك من استطعت منهم بصوتك ودعائك الى الشر فهنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهى كون

الامر تعالى وتقدس حكيما لا يامر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن

المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب **قوله** كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة فى التخيير

والاذن لكل احد ان يختار اى الامرين شاء لكن قوله وانا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير

فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار وحقيقة الامر

فالقرينة من شاء او لا تحقيق الايمان نوع امر من شاء واما الثانى فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الاية فان قيل كيف يصح جعل القرينة

التى هى لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التى هى خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام

فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم اولا والثانى اما ان تكون لفظا

اولا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذى وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن

ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الاخر بنقصان كالمكاتب من افراد

المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذى يسميه فخر الاسلام

حقيقة قاصرة وذهب المص فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا

او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما لدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثمه ما يختص بالافعال دون الاقوال

والثانى ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية لبعض الافراد وذكر ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة فى الاولين عقلا وفى

الثالث والرابع والخامس حسا ومع العرف فى الخامس وفى السادس عرفا وفى الثامن شرعا فالمراد بالعادة لفظ نحو فى السابع

اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكر بلفظ الكاف **قوله** الاعمال بالنيات روى بصيغة الافراد

ومجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى فى ايجاد الفعل فلو سقط فى الماء فاغتسل او

غسل اعضاءه للتبرد ولم يكن ناويا فنفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد الاعمال

حكمها باعتبار اطلاق الشىء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى النية والاثم فى الافعال

المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على

صدق العزيمة وخلوص النية فان وجدت وجد الثواب والا فلا ومبنى الثانى على وجود الاركان والشرائط المعتبرة فى الشرع

حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة او لا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما

بحسب الوضع النوعى فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعى رحمه الله فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله

على احد النوعين فحمله الشافعى رحمه الله على النوع الثانى بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبى عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة

والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة

على النوع الاول اى ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون

النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثانى انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية

اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم

صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا

للصلوة لا يفتقر كذا ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان

موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان

الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي مع على ما سبق ولو سلم فلان يقول هذا الحديث من

قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال

التي هي محل الثواب فيخصص عنده البعض بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب

انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء ودفع وجوب

القضاء او كان الغرض هو الامتثال وموافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين

اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم

الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المصنف

عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت

بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتاخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه

اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها

موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه

الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره

ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم

بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تاخر اولم يوضع قط اولم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ **قوله** ونحو لا ياكل حلف لا ياكل

من هذه الشجرة فان نوى ما يخرج من الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالرياس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة

فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملاى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف

حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا دخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب وهو لا يكون الا في الدابة لانها

لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاض او لم يخض **قوله** وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ

قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة **قوله** ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ

قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق في الكل

والجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار

عند ما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البئر

لا يقال ينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان

المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول

هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل

بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة

كما هو الواجب **قوله** ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت

عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل يكون

قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز

اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشائخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا

فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح

في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة

لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا يشعر بترجح

المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره

ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا

ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعنده لما كانت الخلفية في التكلم كان

حكم المجاز بعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في الحكم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى

قوله او معروفة النسب الاصغر هذا لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والافي الاصغر المجهولة النسب

ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كما في الاسرار والمبسوط **قوله**

بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب

البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق

مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وجدته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في

وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتي فمعنى التحريم الذي

هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل

وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته

فلا يصح استعارته والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح للفظ والذي يصلح للفظ ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ
فان قيل فاللازم لقولنا رايت اسدا هو شجاعة السبع فكيف يصح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد
يصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤيته من اتصف به بخلاف التحريم على ما بينا **قوله** واعلم ان الاستدراك المذكور انما
هو على ما اورده المص من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال في الاصح عندنا منه تعذر اثبات الحقيقة
مطلقا لانه يستحق ممن اشتهر نسبها منه وفي حق المقر متعذر اثبات الحقيقة ايض في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح
معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك كذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي
ابلبناه اي بيناه يعني ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من
المقر وينتفي من غيره وهو باطل لان النسب اشتهر من الغير ولا تاثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر
وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايض باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء
على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم تبعية وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف
لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في
بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المص من الترديد التقبيح وايض لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك
ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايض للمنافاة فبين تعذر
التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واكده وانما وقع للمص ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي
حق المقر متعذر ايض في حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن الترديد التقبيح لا يقال
قوله ايض مشعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايض كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايض
كما تعذر مطلقا **قوله** والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ
مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق
لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع تبعية على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنتي اذا اريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة
مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية كان الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه
مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك انما يتحقق التضمن والالتزام
اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء او اللازم في ضمن ذلك وتبعيته فان قيل هذه ايض دلالة على تمام ما وضع
له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء او اللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي
او لم يثبت بخلاف فهمها على انها تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في
الجزء والملزوم في اللازم نعم هو اختيار المصنف ره والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام
لا مطابقة **قوله** اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا **قوله** فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا فان
العذب بالركيك وانما يقابله الوحشي الذي هو يتنفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله

ولفظ المجاز يكون اعذب منه لمقتضى وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالحقيقي فيجب ان يجعل من
قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل **قوله** واصناف البدائع اي المحسنات البديعية من المقابلة
والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز وتفوت بالحقيقة فيدخل فيها السجع ايض وقد افرده بالذكر
قوله او مطابقة تمام المراد هذا وتلطف الكلام ايض من الدواعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظ لا ينافي
ذلك وذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه
وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة الكلام تمام المراد وفسره بان المراد هو ادا المعنى الكلام
مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن للدلالات
الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويهما في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقليات
والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد تادية المعنى بالعبارات
المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا احتياج الى اثبات كون بعض المجازات
اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المص ره وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي
معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد
باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة
لفظ الشمس والنور ولو مع القرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ
المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى للاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا
حاجة في شانه الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا **قوله** فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال
والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم تبعية في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال
او الحال ناطقة بكذا التشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى
دالة وغير ذلك سندا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق
دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة
التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايض فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف ويجري فيه الاستعارة
ثم تبعيته ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحروف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من للابتداء والغاية

دال لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي
متعلقات معانيها يعني ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت
على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به
فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد
المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وبهذا وضح الا ان المص رح اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل
فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار
لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع
اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت
اي جعل الموت كان الولادة علة له فيكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان هنا
اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة يكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال
اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية
وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود
كالجلوس على السرير مثلا تصوره لا فيصير علة لاقدام النجار على اتخاذ السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام
معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان
يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبه
اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المص رح تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام تدل على ان مجرورها
علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتاديب او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام
انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة
من حيث هي لا تقتضي الترتب على شيء وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير
لترتب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية **قوله** وهي في اسماء
الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة **قوله** وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني
بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف كثير من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى
الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز
او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المص رح اراد بالحروف حقيقتها ولهذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء
لا على انها من الحروف وسميتها حروف المعاني على ان وضعها لمعان يتميز بها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وتركبت
منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني

قوله الواو لمطلق العطف اي لجمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام
وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك رح ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا على الترتيب
اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله ويستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة
اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها
الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون في ذلك عدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد
وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا الواو في الجمعين بمنزلة الالف
بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة للمثنى جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامراة الا ان في قولهم الالف
بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز
وتخفيفا لنصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك
وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح الكلام في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى
ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب **قوله** فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون سلب التعليل
اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بينا من انها لا توجب الترتيب وان يكون تعليل السلب اي
لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء
وهو يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء
فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب
ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وحينئذ يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال
لا يوجب ان يقدر في الكلام افعال متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضرب القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف
المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال
فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء او يجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس ايضا الغسل
والمسح رخصة اسقاط فكانه هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكر
فلا يجب بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السوال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم
تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو والقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى
اذا نودي للصلوة الآية على انه يجب السعي عقيب النداء من غير تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي **قوله** واما في السعي استدل
على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة رضي الله عنهم بايهما نبدا فقال النبي صلى الله
عليه وسلم ابدوا بما بدا الله به فهم النبي صلعم الترتيب فلا يرحم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي عليه السلام
ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي صلعم بالالهام او من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله

وبذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقديم احدهما على الآخر فى ذلك فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعى قلت من قوله عليه السلام
اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعى وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما فى معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر
الطريق نفى الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما فى الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما وزعم البعض
لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابى حنيفة رح والثلث عندهما فزعم البعض
ان مبنى هذا على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا يتصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع
الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة
او الترتيب فى موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو ولان المطلق لا يتحقق فى الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب
عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة فى مثل انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلاث فى مثل انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبنى على ان التعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل
التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة
فى الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان التعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون
الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفى المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل
وعندهما بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة
وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل متعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان فى آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه
تعاقب فى التعليق حتى يلزم التعاقب فى الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما
هو فى ازمنة التعليق لا فى ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو فى التكلم لا فى صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف
الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما فى الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف
هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفى الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره فى كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلث فكذا ههنا لان
المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح فى تفريق ازمنة
الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس لطلاق للحال بل الغرض ان تصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف
الترتيب فى الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب
تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه فى الميزان
والاسرار **قوله** وان قدم الاجزية يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استندالا بهذه المسئلة وان يكون من تتمة
كلام ابى حنيفة رضى الله عنه فرقا بين تاخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضى الاول الافتراق والثانى الاجتماع **قوله** بغير اذن مولاهما
اذ لو كان باذنه لنفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق **قوله** فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا
قوله لا حاجة الى التقييد اى بقوله بغير اذن الزوج فى غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام رحمه الله لانه جعل الحكم توقف النكاح

على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا **قوله** او لا يجوز ان يتولى الفضولى
الواحد طرفى النكاح فيه خلاف ابى يوسف رح وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولى بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة
من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا او يتوقف **قوله** وبعض تلك المسائل يختلف ذكر فى الجامع انه لو زوج رجلا امتين من رجل
برضاهما فى عقد واحد وقبل عن الزوج فضولى فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح
المعتقة على اذن الزوج ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة
حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول
بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان
الحكم فى حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان فى
عقدة واحدة واما اذا كانا فى عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان لكل امة مولى على حدة
فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحديهما حرة والاخرى
امة توقفا لانه لا تضايق فى التوقف واحدهما لا يملك الاجازة والرد فى ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا
فانه باعتاق الاولى يصير رادا لنكاح الثانية وانه يستبد من ذلك لان اجازتهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة
الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة **قوله** بطلا اى نكاح هذه وتكلح هذه **قوله** فجعلتموه للقران
حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو للمطلق اتبع
لا للمقارنة اذ لا دلالة فى مثل جاءنى الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان فى الانشاءات يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما
عتقا معا **قوله** سوى ذلك اى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق
الحكم الا فى نصيب ذلك الابن وتجب السعاية ولو كان له مال آخر يخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن فى مرض الموت
وقيد بتساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث **قوله** لم يبق الثانية محلا للتوقف
اى لم تبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية
ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال للتوقف لانها تصير محلا لان تنكح بعد صيرورتها حرة **قوله** ولا يعتق
من الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابى حنيفة رح يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية فى المستسعى كالمكاتب عنده فى الذى بقى
عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الآخرين
لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية فى ثلثى قيمته ثم التغير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق

فى الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقا معا وصح نكاحهما +

اوالاجازة منتفر فامتنع اجتماع سكوت **قوله** وقد دخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موقع
خبر المبتدا او جزاء الشرط ونحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول
مضمونهما اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب الى الزيادة على ذلك من اعتبار بعض القيود
الاولى في الثانية او بالعكس مفوضة الى القرائن والواو لا توجبها ولا تدل عليها **قوله** وانما تجب هي اذا افتقر الآخر
الى الاول هذا الحكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف
المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني **قوله** لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة **قوله** او بتقدير
مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المص هو يعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو
جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاء معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف
المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء **قوله** لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احد
اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله تعالى ولا بد في العبادة المحضة
من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهو مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد
يقال انه لو لم يكن اهلا لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة
عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة **قوله** يمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم
العبادات عليه ليس لعجزه عن الاداء نظرا الى الولي لا يعجز عن اداء الماليات لانها تتادى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة
من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهو لا يوجد في الصبي **قوله** فدليل المشاركة في الجزاء قائم فيكون جزاء القذف وهو الجلد
فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء القذف وحده وليس الامر كذلك فان الانسان يتالم برد كلامه وعدم قبول شهادته فيتحقق التالم بالضرب
مناسب لان ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي صدر منه جريمة القذف كقطع اليد
في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه لجميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام بالظاهر وقوله ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير
قوله ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف

في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني والذين يرمون المحصنات بحذف اما او لان عطف الخبر على الانشاء او
بالعكس شائع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى
ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان والذين يرمون ليس بمبتدا بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين
يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم
ان والذين يرمون مبتدا فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو راي الاكثر وحينئذ يصح
ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون **قوله** وثمرة هذا تاتي في ان قوله الا الذين تابوا استثناء من اولئك هم الفاسقون
او من غيره والى القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا **قوله** وقد تدخل على المعلول هي بالحقيقة جواب شرط محذوف
اي اذا كان كذلك فما سبب فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في مفهوميهما والعلة تجب
ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من
الفاعل الا فعل واحد والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعده شربه بقدر الري ولهذا
صح ان يقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب
الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان يكون بعد المفسر فرتبة
المعلول بعد العلة فاستعير الفاء المجرد التعقيب التاخر في الرتبة **قوله** لن يجزي ولد والده يعني ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فيه بالاعتاق
الصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت فالفاء ههنا لمجرد التاخر بالمعلولية لا بالزمان فان الاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل
العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب
العتق **قوله** فهو حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول
بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط
اي اذا كان كافيا فاقطعه **قوله** وقد تدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي شائع مستفيض في كلام
العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب مقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف المص لتحقيق التعقيب بان
ما بعد الفاء علة باعتبار معلول له باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء
كالابشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت
عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد
التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بترك الذهاب لدولته الى غير ذلك والمناسب
علة غائية للاخبار بذلك ثم ليت العلة الغائية انما يكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخل عليه الفاء معلولا والاقرب
ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار **قوله** ادا الي الفا فانت
حر يعتق في الحال بخلاف ادا الي الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تادية الالف وهذا
معنى كون الحال قيدا للعامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا

على حصول مضمون العامل المقطع بانه لا دلالة لقولنا امنى وانت راكب لا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقديم مضمون الحال على العامل لكونها قيد اله وشرطا له يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب العلب اى كن حرا وانت مود الى الفا او هى حال مقدرة اى ادالى الفا مقدر الحرية فى حالة الاداء والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اى ادالى الفا تصر حرا او الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء **قوله** تقع الاول اى فى الحال لانه وان وجد فى اخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخى فى التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر **قوله** كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل ثم انى حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول عنى المبتدا فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدا ونحو لا يثبت به شئ قلت ثم متضمن معنى الجمع والتراخى واذا قام السكوت مقام التراخى بقى الجمع وهو معنى الواو وثم الاتصال صورة كاف فى صحة العطف واثبات المشاركة فى المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثانى والثالث **قوله** وانما جعل ابو حنيفة التعليل المذكور يخص الانشا وما ذكره غيره من انها المطلق التراخى فينصرف الى الكامل وهو فى اللفظ والحكم جميعا والجمع دخلت كلمة التراخى على اللفظ فيظهر اثرها فيه الضم يعم الخبر والانشا **قوله** كان التكلم متراخيا تقدير الجواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال **قوله** بل للاعراض عما قبله اى جعله فى حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه اذا انضم اليه لا صار نصا فى نفى الاول نحو جاءنى زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغى ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تدارك لما وقع اولا من الغلط وبالجملة توقعها فى كلام الله تعالى يكون للاخذ فى كلام آخر من غير رجوع وابطال **قوله** ولهذا قال زفر رحمه الله اى ولكونها للاعراض يلزمه ثلثة الاف لانه

لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما يقتضى بل حتى لو لم تكن للاعراض بل لتغير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلثة تفريع على انها للاعراض لا للتغير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك فى الاعداد يراد به نفى انفراد ما اقر به اولا لا نفى اصله فكانه قال له على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الا الف اخر وذلك بحكم العرف كما يقال سنى ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل له على الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع **قوله** بخلاف الواو يعنى اذا كان العطف على الجزاء بالواو وتعلق الثانى بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يحتمل المحل بواسطة وقوع الاول فيقع الثانى والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثانى بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثانى مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن شرط ابطال الاول ليس فى وسعه ابطال الاول وفى وسعه افراد الثانى بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكن لا نقول الا ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو مما لا بد له من النقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثانى متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق **قوله** لكن للاستدراك اى التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشى من الكلام السابق مثل ما جاءنى زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفى المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو وفى الجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفى فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهى تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفى فيكون ما قبلها مثبتا فيكفى اختلاف الكلامين سواء كان المنفى هو الاول او الثانى ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءنى زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر **قوله** وهى بخلاف بل ذكر النحاة انها فى عطف الجمل نظيرة بل اى فى الوقوع بعد النفى والايجاب كما انها فى عطف المفردات نقيضة لا حيث تختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفى فكان مظنة ان يتوهم انها فى عطف الجمل مثل بل فى معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثانى فقط حتى لا يكون فى العطف ببل الا اخبار واحد وليس فى لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخباران احدهما النفى والآخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفى الاول واثبات الثانى حتى ان فى جاءنى زيد بل عمرو تنفى مجئ زيد بكلمة بل وهو مبنى على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله فى حكم المسكوت عنه **قوله** لكن نعم وفى كتب الاصول لكنه نعم وغيره الى العاطفة ولم يغيره فى المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق فى هذا بين العاطفة وغيرها والنفى يعنى قوله ما كان لى قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج

جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال له

الف درهم وديعة والمص عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكره من المجاز

بل لا احتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام

فيصح موصولا حتى لا يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لاستراحة الان النفي ح يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو بمجرد الاخبار

قوله وعلى هذا قالوا اي اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت

الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها

لي بعد القضا ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك

بالنفي وهو بيان تغيير له كانه تكلم بهما معا فثبت موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما يحتاج الى اثباتها

معا لانه لو حكم بالنفي اولا نقض القضا ولصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان الملك للغير فلا

يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على آخره بنا على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا يفصل

بعضها عن البعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من ان النفي ههنا لتاكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم النفي

فكانه اقر وسكت وانه في حكم المتاخر لان التاكيد يتاخر عن المؤكد وان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل

عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا الحكم بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه ايضا يرد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على

بطلان الدعوى والبينة والحكم **قوله** ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على المقضي

له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضا ويلزم من هذا النفي تكذيب

شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن

نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متاخر عنه وعامة فيكون قوله ما كان لي قط مستلزما لامرين احدهما

ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه

حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن بكر قيمتها **قوله** ثم ان النسق اي انتظم وارتبط والمراد ههنا

ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف

ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث

يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن

كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطا في السبب حتى نفي القرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا

قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون متسقا

لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا يبطل صرح بذلك في جامع قاضيخان

وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد يعني انه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله

بل ربما يفيد اثباته مقيدا بقيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة واذا بطل لم يبق شيء

حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل **قوله** او لاحد الشيئين فاذا كان مفردا

تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كان جملتين تفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في

الخبر للشك يعني ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك لما

يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار يجيء لاحد الشخصين فقد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما

ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل انا او اياكم

لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا

ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع

الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك الا ان الشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب

بانه شاك في تعيين احد الامرين **قوله** بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء واو في الامر

للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك حسبما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى

الامر اي فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق

ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز لعارض الامر

كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذلك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور وان كان الاصل فيه الاباحة ذو جب

بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة **قوله** انشاء شرعا

لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء

تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا اعني كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة **قوله** ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء

وانما نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في غيرها او جبه العتق وانما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء **قوله**

ايهما تصرف صح حتى لو باع احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل **قوله** وقلنا ذكر الاجزية

مقابلة لانواع الجناية والجزاء مجازي وازدوما والجناية تتغص نقصا بها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيعد مقابلة

اغلظ الجنايات باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابابردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه من المعاصي في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعاني ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجزي عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه قوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة رح على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وقد امر النبي عليه السلام العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحر حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما تعين الصلب عملا بظاهر الحديث **قوله** ولهذا اي ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل اي لغو لا يثبت به شيء لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما الصالح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة رح لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام والطالة والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك **قوله** ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا اعطف الثاني باو والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين يعتق ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث فيما تعلق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول وبالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او بالثالث وحده فقال المصنف رح هذا محتمل الا ان ما ذكرنا ارجح توجيهين لفقير وخاطري بهما والاول ماخوذ من كلام شمس الائمة حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر اخر مخالف له لفظا لان العطف للاشتراك

في الخبر

في الخبر المذكور او للاثبات خبر اخر مثله لا الاثبات خبر اخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين هذا كلامه فلما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف جعل المصنف رح سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام شمس الائمة رح ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا وهذا وللقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذا حر او هذا وهذا حر بل هذا حر او هذا وهذا حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر ويكون المقدر مثل الملفوظ انما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير مثل الجزئية القائمة بكل تغاير حرية الاخر كما في جاءني زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نسلم ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا لا ينافي التغيير ههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له الخيار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بالعطف عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين **قوله** واذا استعمل في النفي خبرا كان او انشاء تعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احد هما او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احدكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى والتعميم انما هو من دلائل العموم فكذا العدد وقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم لوقوعها في موضع النفي بكلمة او فانها قد تفيد العموم لوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او باحد منكر غير مضاف كما ذكره البعض الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة **قوله** فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الاية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني باو على الاول والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا او لا هذين فيحنث بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثاني او بالثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح **قوله** الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهي نفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لانتفاء احد المنفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكره جار الله في قوله تعالى يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسبت الخير في الايمان لانه اذا نفى الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله

على نفي العموم اى النفس التى لم تجمع الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو فى النفى فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفى المجموع يجوز
ان يكون بنفى واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفى وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا
واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفى مثل ما جاءنى زيد ولا عمرو فالضابطة انه ان قامت القرينة فى الواو على شمول
العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المصنف من انه ان كان للاجتماع تاثير فى المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم
ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفى المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع فى المنع ومثله اكثر من ان تحصى **قوله** وقد يكون للاباحة
لا خفاء ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة فى طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى الاباحة وتارة فى طلبه مع امتناع الجمع ويسمى
التخيير او الاباحة والتخيير قد يضاف الى الصيغة الامر وقد يضاف الى كلمة او والتحقيق ان كلمة او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة
القرائن وهذا كما قالوا انها فى الخبر للشك والمصنف فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع فى التخيير كما فى
خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو فى الاباحة كما فى
جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب كما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت
ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو فى الاتيان بالمامور به ففى صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن
اتيانا بالمامور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة
فان الاتيان بالمامور به انما يكون فى واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا
العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك **قوله** وقد يستعار اى يستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب لم يكن قبلها
مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها نحو لالزمنك او تعطينى حقى ليس المراد
ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هى وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطينى حقى فيستعار او لحتى
والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى
قوله لان احدهما اى احد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الاخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها
ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى ان لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثانى الا ان الفعل الاول ممتد فى جميع الاوقات
الا وقت وقوع الفعل الثانى فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شىء او يتوب عليهم اى
ليس لك من الامر شىء الا فى عذابهم او استصلاحهم شىء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس
لك من الامر شىء اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل
هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى
الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا يحنث ولو دخل الثانية اولا بر فى يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم
فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفى ليس بمستقيم اذ لا امتناع فى عطف المثبت على
المنفى وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا لانه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفى حتى يكون المحلوف
عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون

عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان فى سياق النفى ويلزم شمول العدم لو فرع او فى النفى فيحنث بدخول احدى الدارين
ايهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا او بهذا الظهران او فى قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا
لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اى عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اى المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان
جناح اى تبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا مجزوما معطوفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب
باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اى اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر **قوله** حتى للغاية اى للدلالة
على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما فى اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما فى قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق
فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها فى الاعراب وقد يكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية
او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفى الكل معنى الغاية وفى العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من
المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءنى الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضى شيئا فشيئا حتى ينتهى الى المعطوف
لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما فى قولك مات كل اب لى حتى آدم او فى الوسط
كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء ولا تتعين العاطفة الا فى صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل هى الجارة
لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه هذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها
غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف المغايرة والمباينة كما فى جاءنى زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش
قوله فان ذكر الخبر جوابه محذوف اى فبها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجرى فى جميع موارد استعمال
هذه الكلمة **قوله** وان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد يكون للغاية وقد يكون للمجرد السببية المجازاة وقد يكون للعطف المحض اى التشريك
من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها
صالحا للانتهاء وكذلك المستمد اليه وانقضائه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله
تعالى حتى تستانسوا اى تستاذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل
نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهى داخلة حقيقة على الاسم **قوله** والا اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد
والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثانى اى للفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كى مفيدة للسببية والمجازات
لان جزاء الشىء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد
وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل فى المناسبة بين الغاية والسببية
ان الفعل الذى هو المسبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل
الصدر اعنى السبب الامتداد والآخر اعنى المسبب الانتهاء اليه **قوله** والا اى وان لم يصلح الصدر سببا للثانى فحتى للعطف المحض من غير دلالة
على غاية او مجازاة حتى اذا وقعت حتى فى المحلوف عليه فيبقى الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفى السببية
لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل ليتحقق الفعل الذى هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفى العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك
والتوضيح ذلك فى الفروع فلو قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال

وصياح الضروب يصلح منتهى له فلو امتنع عن الضرب قبل الصياح حنث عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي
حر ان لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان
فالمراد بالصلوح للانتهاء التكلين الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه والانقطاع به كالصياح للضرب وقد
يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المص هو اقرب لان الاتيان يحتمل ان يمتد بتجدد الامثال وبالجملة مجموع
احتمال الصدر للامتداد والآخر للانتهاء اليه منتف فالاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدني يصلح سببا للاحسان المالي والتغدية صالحة
للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستانسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول
وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل على
القرائن ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل
الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون
بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ
المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي واذا كان
حتى للعطف المحض فعمل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام هو واليه ذهب المص انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب
والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور
في نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى
وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا ومتراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي
ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام ره اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ فقد بر واورد عليه انه
اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ
عن الاتيان بان ياتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشا من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان
الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وهو لا حاجة الى ما يقال ان المسألة موضوعة في الموقت اي ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا
ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف
على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا الا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم **قوله** بل اخترعوه
يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء
للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن
ممن يوخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت بمعنى الفاء وتاول صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب
مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم يجعل استعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب
انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب اولى ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل
اذ الغاية لا تراخي عن المغيا **قوله** الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اي الصقت مروري

بمكان

بمكان يلابسه زيد وللاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق
بمعنى الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان
المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات
بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام ره دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود
في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد
بكر من الحنطة يكون العبد مبيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس
المال في المجلس والكر مسلما فيه حتى يشترط التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك لا يجري الاستبدال في الكر
قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان قوله لا تخرج الا باذني
معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى
لا تخرج خروجا الا خروجا ملصقا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها البعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا
من قبيل لا آكل اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا
لا يجوز نية تخصيصه الا ترى ان قولنا لا آتيك الا يوم الجمعة او لا آتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان
قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر انما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو
نكرة في موضع النفي فتعم ليس كما ينبغي **قوله** والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية تقصر لامتداد المغيا وبيان لنهايته
كما ان الاستثناء تقصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر **قوله** فلا يحنث بالشك لقائل
ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف
حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين الاولين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب
بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لكم فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول
في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي **قوله** وقالوا
ان دخلت في آلة المسح المسح هو المس بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا
يشترط فيها الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود الصاق الفعل بالمحل وسيلته
اليه فيكفي فيه قدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من
الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي ره ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالراس وهذا شامل للاستيعاب وغيره فـ
اذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي ره اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة رضي الله
عنه الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي صلى الله
عليه وسلم بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي ره بان عدم تادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب
وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء

فى الحل فقد ثبت بالسنة المشهورة اما يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه
الاستيعاب الا انه ضعف بترك مسح الراس غسل الرجلين تخفيفا **قوله** ويستعمل للشرط يعنى قد يستعمل على فى معنى يفهم منه كون ما بعدها
شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اى بشرط عدم الاشراك ولا اختيار فى هذا صيغة للمبايعة
لقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها فى اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط **قوله**
فى المعاوضات المحضة اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح **قوله** وكذا فى الطلاق عندهما لان
الطلاق على المال معاوضة من جانب المراة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فحمل عليها
بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقنى ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان
اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شئ لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت
العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء منه فى مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما
على الاخر بمنزلة المتضائفين وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء
الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقنى ثلاثا بالف فطلقها
واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقنى ولى على الف فطلقها واحدة
يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت ان
طلقتها فلك الف ولا فائدة لها فى طلاق الضرة بعد طلاقها حتى تجعل الالف جزاء الطلاقين جميعا بخلاف ما تقدم فان
فائدتها فى الشرطية اكثر حيث لا يلزمها ببعض الطلاق شئ **قوله** واما من فقد يكون للتبيين او التبعيض او غيرهما والمحققون
على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقى راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصلها وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك
وهذا ليس ببعيد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة فى ابتداء الغاية والمراد بالغاية فى قولهم من لابتداء الغاية والى
لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء **قوله** بعت الى
شهر اى مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال **قوله** انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التاخير فذاك والا يقع بعد مضى
شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع فى الحال لان التاجيل والتوقيت صفة للموجود فلا بد
من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله **قوله** ثم الغاية اختلفوا فى ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله
حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لانتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع
الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل فى المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية
غايته وما كان بعده شئ لم يسم غاية وفصل البعض بان الغاية اما ان يكون غاية فى الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى
عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهى لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة للراس او لا كالبستان للحائط
وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا لم تدخل لانها
قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا

ففى مسئلة السمكة يتناول الاكل الراس عندهم ولا يتناوله عند المصنف وهو وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام
او لا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراءها فيبقى
هى داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهى بالوصول
اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا برمضان فلانه لا قائل
بالفصل اى بحرمة الوصال فى رمضان وجوازه فى غيره فقوله وان لم يكن بشرط جوابه الجملة الاسمية التى مبتداءها قوله
فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التى شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاءها قوله فكذلك اى فهو مثل الاول فى عدم الدخول
وقوله فهى لمد الحكم احتراز لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات ان الغاية داخلة
او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغى ان يكون جزاء قوله وان تناولها هو قوله فيدخل تحت المغيا
لان قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المراد **قوله** وللنحويين
دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل
على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل فى مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره
بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثانى ان القول بكونه حقيقة فى الدخول فقط مذهب
ضعيف لا يعرف له قائل وكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكر يستلزم
فى مسئلة السمكة دخول الراس فى الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار ان لا يدخل
فكيف يكون مختاره هو المذهب الرابع **قوله** هى غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق
فى الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما فى قوله تعالى لا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اى
مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة فى الى على الدخول وعدمه فجعل داخلا فى الوجوب اخذا بالاحتياط ولان غسل
اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمى الذراع والعضد ولانه صار مجملا وقد دار النبى صلى الله عليه وسلم الماء على مرافقه
فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تقريرين احدهما ان صدر الكلام
اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها
لان الامتداد حاصل فيكون قوله تعالى الى المرافق متعلقا بقوله تعالى اغسلوا وغاية
له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثانى انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل
اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان
الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضى الامام ابى زيد رحمه الله ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية
او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام
واحد للايجاب اليها لا للايجاب ثم للاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد

قوله فان قال له علی من درہم الی عشرة یدخل الاول بناء علی العرف ودلالة الحال لا بناء علی امتناع وجود الکل بدون الجزء
کما ذکر المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء کل عدد لکن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم
ان الواحد الذی هو الاول منها جزء لما فوقه وانما هو جزء من المجموع المرکب منه ومما فوقه مما بینه وبین العاشر لا یکون الا الثانی والثالث
وهکذا حتی التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادی عشر وغیر ذلک فان کلا منها واحد ولیس بجزء مما بین الواحد والعشرة الا تری اذ لو قال
له علی من عشرین الی ثلثین او ما بین عشرین الی ثلاثین یدخل العشرون مع انها لیست جزء من التسعة التی بینها وبین الثلثین لا یقال
مراده ان الواحد جزء من العدد الذی فوقه کالاثنین مثلا وثبوت الکل یستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو ارید ذلک کان اللازم ارتفاع
والعین بمنزلة علی اثنان وثلثة واربعة الی عشرة حتی اذا ضم الیه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الکلام مبنی علی ان المراد الآحاد التی
بین الواحد والعاشر وانما النزاع فی انه هل یدخل کلاهما او واحد منهما یدل علی ذلک انهم لم یفرقوا بین هذا وبین قولنا ما بین واحد الی
عشرة فلیتامل ولا بناء علی انه اوجب بین الاول والعاشر وفیه الثانی والثالث وغیرهما والثانی لا یتصور بدون الاول فیجب ضرورة
کما اذا قال انت طالق من واحدة الی ثلثة فانه ایقاع للثانیة وهی لا یتصور من الاولی فیقع طلقتان ضرورة بخلاف انت
طالق ثانیة فانه لا یقع الا واحدة ویلغو الوصف لانه لم یجز للواحدة ذکر والطلاق لا یثبت الا بلفظ علی ما ذکره غیره لان التضایف
انما هو بین وصفی الاولیة والثانویة لا بین ذاتیهما فایقاع ما هو ثان لا یوجب ایقاع ما هو اول اذ لا تلازم بین المعروضین ونظیره کما یقال
ان کون الاب فی الدار یوجب کون الابن فیها ضرورة ان الاب لا یتصور بدون الابن ولا یدخل الآخر عند ابی حنیفة رحمه الله لان مطلق
اللفظ لا یتناول العاشر فذکر الغایة لمد حکم الوجوب الیه وهما تدخل الغایتان الاول والعاشر لان هذه الغایة غیر قائمة بنفسها اذ لا وجود
للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثانی بعده فلا یکونان غایتین ما لم یکونا ثابتین وذلک بالوجوب وقد عرفت
ما فیه وعند زفر رحمه الله لا یدخل شیء من الغایتین عملا بموجب اللغة وقد حاجه الاصمعی فی ذلک قال ما قولک فی رجل قیل له کم سنک فقال
ما بین ستین الی سبعین ایکون ابن تسع سنین فتحیر زفر رحمه الله **قوله** لما ذکرنا فی المرافق متعلق بالجمیع وحاصله ان الخیار وعدم طلب
الثمن وعدم التکلم ینصرف عند الاطلاق الی التابید فذکر الغایة یکون للاسقاط لا لمد الحکم فیدخل الغد فی الخیار ورمضان فی الاجل
وعدم التکلم وعندهما لا یدخل عملا بما هو الاصل فی کلمة الی وقد سبق فی نحو بعت الی شهر انه متعلق باجلت الثمن وعدل عنه ههنا الی لا
اطلب الثمن لیکون نصا فیتحقق التناول اذ ربما ینازع فی کون التاجیل مؤبدا فان المقصود التوقیت وهو حاصل بادنی ما یطلق
علیه الاسم وانما وقع فی ذلک تبعا لما وقع فی اکثر نسخ اصول فخر الاسلام رحمه الله وفی الاجال وفی الایمان جمع اجل ویمین والصواب
وفی الاجال کما فی الاتفاق کما فی الاجارة وانما روایة الحسن فی اجال الیمین قال شمس الائمة رحمه الله وفی الاجال والاجارات لا یدخل الغایة
لان المطلق لا یقتضی التابید وفی تاجیل المطالبة وتملیک المنفعة فی موضع الغایة شک کذا فی اجل الیمین لا یدخل فی ظاهر الروایة
عنه وهو قولهما لان فی حرمة الکلام ووجوب الکفارة بالکلام فی موضع الغایة شکا **قوله** فی للظرف بان یشتمل المجرور بها علی ما قبله
اشتمالا مکانیا او زمانیا تحقیقا مثل الماء فی الکوز وزید فی البلد ومثل الصوم فی یوم الخمیس والصلوة فی یوم الجمعة او تشبیها مثل ید
فی نعمة والدار فی یده ونحو ذلک **قوله** صمت هذه السنة تقتضی الکل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حیث انتصب بالفعل فیقتضی الاستیعاب
کالمفعول به یقتضی تعلق الفعل بمجموعه الا بدلیل بخلاف صمت فی هذه السنة فانه یصدق بصوم ساعة بان ینوی الصوم الی اللیل

ثم لیظهر لان الظرف قد یکون اوسع فلو نوی فی انت طالق غدا آخر النهار یصدق دیانة لا قضاء وفی انت طالق فی الغد یصدق قضاء
ایضا لکن اذا لم ینو شیئا کان الجزء الاول اولی لسبقه مع عدم المزاحم ویخالف هذا ما روی ابراهیم عن محمد رحمه الله انه اذا قال امرک بیدک رمضان او فی
رمضان فهما سواء وکذا غدا او فی غد ویکون الامر بیدها فی رمضان او فی الغد کله **قوله** تطلق حالا لان المکان لا یصلح مخصصا للطلاق
لامتناع ان یقع فی مکان دون مکان واذا لم یصلح للتخصیص لم یصلح لان یجعل شرطا فیکون تعلیقا الا ان یراد انت طالق فی دخولک
الدار بحذف المضاف او استعمال المحل فی الحال فیکون تعلیقا بمنزلة انت طالق فی دخولک الدار ای فی وقت دخولها علی وضع المصدر موضع
الزمان فانه شائع او علی استعارة فی للمقارنة لما بین الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فیصیر بمعنی الشرط ضرورة ان مقارنة الشیء
بالشیء یقتضی وجوده فیلزم تعلیق الطلاق بوجود الدخول لیتقارنا قیل وفی قوله بمعنی الشرط اشارة الی انه لا یصیر شرطا محضا حتی یقع
الطلاق بعده بل یقع معه ویظهر الاثر فیما لو قال للاجنبیة انت طالق فی نکاحک فتزوجها لا تطلق کما لو قال مع نکاحک بخلاف ما لو قال
انت طالق ان تزوجتک **قوله** فلا یقع تفریع علی کونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنی الشرط فان کان المجرور بها مما یصح تعلیق الطلاق
به صار معلقا کالمشیة المتعلقة ببعض الممکنات دون البعض فیکون انت طالق فی مشیة الله تعالی تعلیقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله تعالی ولا یقع
الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا کالعلم المتعلق بالجمیع فلا یکون انت طالق فی علم الله تعالی تعلیقا اذ لا یصح انت طالق ان علم الله تعالی بل
یقع فی الحال ویصیر المعنی انت طالق فی معلوم الله تعالی ای هذا المعنی ثابت فی جملة معلوماته اذ لو لم یقع لم یکن هذا المعنی معلوم الله اذ لا اظهر انه
لا حاجة الی جعل العلم بمعنی المعلوم بل المراد انه ثابت فی علم الله تعالی بمعنی ان علمه محیط بذلک فان قیل القدرة ایضا شاملة لجمیع الممکنات
فینبغی ان یقع بقوله انت طالق فی قدرة الله تعالی اجیب بانها بمعنی تقدیر الله فیصیر من قبیل المشیة والارادة فان قیل قد یستعمل بمعنی
المقدور مثل قولک عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالی اجیب بانه علی حذف المضاف ای اثر قدرته ولا یصح ذلک فی العلم لانه
لیس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفیه نظر اذ لا ترجیح لحذف المضاف علی کون المصدر بمعنی المفعول ولو سلم فقولنا هو فی اثار القدرة
بمنزلة قولنا هو فی المقدورات واعلم ان کون التعلیق بمشیة الله تعلیقا قول ابی یوسف رحمه الله وعند محمد رحمه الله هو ابطال للکلام بمنزلة الاستثناء
واعدام للحکم اذ لا طریق للوقوف علیها ویری الخلاف علی العکس ویظهر اثره فی انه یکون یمینا علی تقدیر التعلیق لا علی تقدیر الاعدام وانه
لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق یقع عند من یقول بالتعلیق لعدم حرف الجزاء ولا یقع عند من یقول بالابطال لعدم الفرق بین التقدیم
والتاخیر وفی شرح الطحاوی انه لو قال ان لم یشأ الله او ما شاء الله فهو ایضا مبطل للکلام بمنزلة ان شاء الله وکذا اذا علق بمشیة من
لا یظهر مشیته مثل الملائکة والجن وههنا نکتة وهی ان مثل انت طالق ان لم یشأ الله یقتضی وقوع الطلاق البتة اما علی تقدیر المشیة فلوجوب
وقوع مراد الله تعالی واما علی تقدیر عدم المشیة فلوجود المعلق علیه والجواب انا لا نسلم ان هذه الکلمة للتعلیق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم
لزوم الحکم علی تقدیر وجود المعلق علیه وانما یلزم لو کان ممکنا ووقوع الطلاق علی تقدیر عدم مشیة الله تعالی محال فالتعلیق بما یستحیل معه
وقوع الطلاق لغو وذکر فی النوازل انه لو قال انت طالق الیوم واحدة ان شاء الله وان لم یشأ الله فثنتین فان طلقها واحدة قبل
مضی الیوم لم یقع الا تلک الواحدة لان وقوع الثنتین معلق بعدم مشیة الله تعالی الواحدة الیوم وقد شاء وان لم یطلقها قبل مضی الیوم یقع
ثنتان لوقوع المعلق علیه اعنی عدم مشیة الله تعالی الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضی الیوم ولو لم یقیده بالیوم فقال انت طالق
واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتین ان لم یشأ الله فلا یقع شیء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتین

ان لم يشاء الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله لان وجود الاشياء كلها بمشيئة الله
وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشاء الله في اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها
طلقت ثلاثا ولو لم يقيده باليوم في اليمينين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت ثلاثا قبيل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في
النوازل وذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في
النوازل كذا ذكر في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشيئة الله
التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعها الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان
بعدم مشيئة الله تعالى اياهما فلا تقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشاء الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد
في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله بتاخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين
بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى بقي التعليق بالثلاث مقدم الشرط كما في المقيد فينصرف علم المشيئة الى ما انصرف
اليه المشيئة وهو ان يطلقها ثنتين **قوله** اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني بحث اسماء الظروف لما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها
بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط
في سلك واحد تتعلق مباحث بعضها بالبعض **قوله** قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة
صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني
قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال
معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد
الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا للكلام وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها
لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاول ولهذا يلزم درهمان في مثل له علي درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده
درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا **قوله** عندي الف للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ
ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا يثبت **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام
فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب لا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه **قوله**
ان للشرط اي تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فتدخل في امر على خطر الوجود
اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة **قوله** فيقع في آخر
الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان دخل فلها
الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرط القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط
قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفي بوجوده وذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل
الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق لو ماتا لان التطليق ممكن ما لم تمت والجزاء انما يتحقق بالموت ولا يتصور
الوقوع قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك

قوله واذا عند الكوفيين تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود
كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اي
اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله واستغن
ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي ان يصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل وكل الجميل
وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر قد كنت قدما مثريا متمولا متجملا متعففا متدينا فالان صرت وقد عدمت تمولي متجملا متعففا متدينا
اي كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت الآن آكل شحم مذاب وشارب عفافة اي البقية ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام
فخر الاسلام وغيره ان اذا ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا
كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان خشية الزمان ورد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة
المكروه كانه امر لا شك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيامن مفاجات المكروه وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف يضاف
الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل بمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه
بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد
تقييد القسم بذلك وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك
بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك
آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم
اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان مجزوم الفعل بها ذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها بالتعليق بين جملتيها
بما بين جملتي ان والى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال ففي استعمالها في الشرط من
غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد
حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي ياتيني او كل رجل ياتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع
له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في
غير الوقت اصلا ولا يقال بل من انه عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى
فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله دخولا اي دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق في الحال
مثل قوله واذا يكون كريهة ادعى لها وعند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اي امر يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى
اذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما يتوهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل
في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون
قوله متى للظرف خاصة يعني انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا
تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه الا خلاف نزاع في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تاته
تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد والعجب انهم جعلوا اذا مختصا بالشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع

استعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه **قوله** فعندهما او اصل متى فى انه لايسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان فى التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون **قوله** فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق بين اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقى نفسك اذا شئت حيث جعل اذا فى الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لايقع الطلاق الى آخر الحيوة وفى الثانى للظرف بمنزلة متى حتى لايتقيد بالمشية فى المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفى التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقى نفسك مقيد بالمجلس فاذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت فعلى اذا شئت وقع الشك فى تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس فى طلقى نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار الحال اصلا شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك فى انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية فى جميع الازمنة **قوله** وكيف للسوال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راى الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست فى يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التى يبحث عنها فى هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اى السوال عن الحال خاصة لكن لا اخفاء فى انها لم تبق فى مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السوال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت والظاهر من كلام المص انها فى الاصل بمنزلة اى الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اى حال شئت فاستعيرت لاى الموصولة والجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اى الى حال صنعه وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض **قوله** واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال او بدونه وعلى وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما ياتى من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال فى المبسوط وغيره فى مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابى حنيفة ولا مشية له وعندهما لايقع ما لم يشأ فى المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابى حنيفة رحمه الله **قوله** وتطلق فى انت طالق كيف شئت اى تقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية لها بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها فى المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففى العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفى المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او ثلثا وصح هذا التفويض لان الطلاق

قد يكون رجعيا فيصير بائنا كمضى العدة وقد يكون واحدا فيصير بانضمام اثنين اليه ثلثا ويصير اوجزبه غليظة فلما احتمل ذلك فى حال جاز التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل فى نحو طلقى نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقى وكيف تفويض للاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعة فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لايكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا فى مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية انه انكار للاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لاينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لايكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله ووصفه سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك فى البيع والحل فى النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المص من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لاجهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لايلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام فى التصرفات التى هى اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها سواء قام احدهما بالآخر او قاما بمحل آخر فلا دخل لامتناع قيام العرض بالعرض فى ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا خصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلقت جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بها ضرورة **قوله** فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لايحتاج الى النية يعنى ان الحكم الشرعى يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حر يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد فى انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيهما من استتار المراد والتردد فيه **قوله** ولاستتارها اى لخفاء المراد بالكناية وقصورها فى البيان لايثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها او وطيتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لايجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان تذكر شيئا تدل به على شئ لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اى جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لايجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول فى عرض من يوذى المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى نفى الاسلام عن الموذى **قوله** قالوا وكنايات الطلاق مثل انت بائن انت بتة انت بتلة انت حرام تطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى تظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح

فيقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب
تكلف اذ للقائل ان يقول ان اريد به ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع
الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فنمنع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة
المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى
الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلهذا قال المص رحمه الله انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان
لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه ولكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم
للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه
الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان
المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتاتى
ذلك لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم
والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد يكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم
ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة
الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد
كناية عن طول القامة او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد ولا كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا
جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من
معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار **قوله** الا في اعتدي اي تطلق
بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلثة كنايات بتفسير علماء البيان
بناء على ان اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة وبيان
اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عد الدراهم والدنانير او نعم الله تعالى عليك وما يعد من الاقراء فالمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق
بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق لتصحيح الامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزائد
وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء وهذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول
بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها
لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا
عن طلقي اذ لا يقع بطلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ
كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد
مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما مر في باب المجاز
وتحقق ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال +

من جانبه اليم كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره
الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيره وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي
او اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق علا اقتضاء يجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق علا اقتضاء ولا يجب العدة **قوله**
وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي و
طلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي
آتية ههنا **قوله** وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال
او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق
طلقة واحدة لا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير
علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد به **قوله** التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى وخفائه
ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور
المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل
سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا الظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم
ونحو الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية متداخلة بحسب
الوجود الا ان المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي
النص احتمال التخصيص والتاويل اي احدهما والا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المص ما يدل على ذلك
قوله ثم ان زاد الوضوح اتى بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في
عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور **قوله** بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص هي بكونه مسوقا له
فان اطلاق اللفظ على معنى مسوق له شيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ سوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء
رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد **قوله** حتى سد باب التاويل من اولت الشيء صرفته ورجعته وهو اعتبار
دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه هو القطع بالمراد ولهذا حرم التفسير
بالرأي دون التاويل لان الظن بالمراد وحمل الكلام على غير المراد بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله
احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا **قوله** ثم ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل
والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض سمي محكما من
احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم اي مامون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم يمنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه
النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام هو في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم
احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يدفع
عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه من وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون

بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام فى نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التاويل او اقترن به ما يمنع التخصيص
او يفيد الدوام والتابيد **قوله** واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا
فى معنى نصا فى معنى اخر فانه ظاهر فى حل البيع وحرمة الربوا لانه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما انما اورد مثالا
اخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ اخر وهو قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع اى انكحوا الطيبات لكم
معدودات بهذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر فى حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه
مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول
ان حل النكاح قد علم من غير هذه الاية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة اخرى جديدة اولى الا انه يتوقف
على كون هذه الاية متاخرة عن تلك الثانى ان الامر اذا ورد بشئ مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشئ واجبا فهو لاثبات ذلك القيد
كقوله عليه الصلوة والسلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات
والنفى فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب وقيد الشئ بكونه غير واجب احترازا عن مثل
قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث **قوله** النظيران الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول
للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شئ عليم للمصنف فى التمثيل بهما نظر لانه ان
اشترط فى المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما فى قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة
فليس فى قوله تعالى والله بكل شئ عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى
فى نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شئ من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار
محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا
الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ فى المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى
قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة فى هذه الاية فان الملائكة جمع ظاهر فى العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار
نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا فى
كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر فى المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض
ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء
منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل فى الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب فهو باب واسع
فى العربية ولهذا تناوله الامر فى قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل
ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحى فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال فى زمن الوحى واما بعده
فلا شئ من القران يحتمل النسخ وشرعا يسمى محكما لغيره يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم **قوله** والكل اى الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب
الحكم اى يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان
بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو اذا

احتمال

احتمال غير المراد مما يعضده دليل **قوله** الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل
بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتمال الاخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم ظاهر فى حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص فى وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله
عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص فى مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله المستحاضة تتوضأ لوقت
كل صلوة مفسر فيعمل به **قوله** واذا خفى اى المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثانى يسمى خفيا والاول اما ان يدرك
المراد بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا والثانى اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثانى متشابها وهذه
الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل فى اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل
الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه فان قيل ينبغى ان يكون الخفى ما خفى المراد منه بنفس اللفظ لانه فى مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه
بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى اول مراتب الخفاء
فلم يكن مقابلا للظاهر **قوله** ان كان الخفاء اى خفاء اللفظ فيما خفى فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه فى المعنى الذى تعلق به الحكم يثبت
فى حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت فى معنى
السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان فى ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص فى معنى السرقة
لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع **قوله** وهذا اى الحاق باطن الفم بالظاهر فى الغسل حتى يجب غسله وبالباطن فى الوضوء حتى لا يجب
اولى من العكس لان التطهير وهو المذكور فى الجنابة يدل على التكلف والمبالغة فى التطهير وذلك فى غسل باطن الفم دون تركه
ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهى بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال
الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن فى الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه اشتبه فى حق داخل
الفم والانف كاية السرقة فى الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفى لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيف
والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن
هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه **قوله** او لاستعارة عطف على قوله لغموض فى المعنى كقوله واكواب كانت قوارير
قوارير من فضة اى تكونت من فضة وهى مع بياض الفضة وحسنها فى صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها فى الصفاء
والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا يكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة
قوله والمجمل وهو ما خفى المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية الاقدام
كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا **قوله**
والمتشابه وهو ما خفى بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات فى اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء
حروف يجب ان يقطع فى التكلم كل منها عن الاخر على هيئة وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف
اولان الحرف يطلق على الكلمة **قوله** واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجئ و
جواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع

بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيقه ولا يدرك
كيفيته وبعضهم يحمل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة او يحمل الكلام المذكور فيه اليد
والوجه ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى
بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع
الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق
وقد يقال ان التستر عمن هو اهل الرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان في المتستر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان
يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا هيبة وجلال والحق انه ثبت بالدليل
القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة
بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام **قوله** وحكم الخفي
الطلب اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد
في الفكر بتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا لصيرورة
المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رضـ خرج النبي صلعم
من الدنيا ولم يتبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى طلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تامل لتعيين البعض وزيادة صلوحه
لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه
لا يعلمه غير الله ويجعلها حجة على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه لما كان
من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا تهيئا
استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء
الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا اي نصدق بحقيته
سواء علمنا او لم نعلمه هو من عند الله فيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم الثاني
انه على ذلك المذهب اي مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الا الله وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما
مستانفا موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع
ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للاستيناف من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ والظاهر انه يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف
فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس **قوله** تمسكا بما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم ان جاز

عبثا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكهما بين المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا
ولا ناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءني الا زيد وعمرو اي لا بكر ولا خالد اشار الى الجواب
بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى
وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ
اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المرغوب واعظمهما جدوى اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل
ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد فهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا
انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في رايهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لتاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم وفيه نظر
لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين رضـ وعن ابن عباس رضـ انه كان يقول
الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في
تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضي عجائبه و
لا تنتهي غرائبه فانى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن هاهنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا **قوله** مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة
ليس كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه وتقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية
والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني
التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال
شيء من ذلك ومع احتمال شيء من ذلك لا يبقى قطعيا في مدلوله لان القطع ينافي الاحتمال والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات
فلتوقفها قطعيا على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء
وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى ان لا معنى لابتناء عدم المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية
غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله في
الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحوه كقاعدة رفع الفاعل
ونحو فاعلم ان نقل ضرب ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات ان مبناها على الاستقراء قلنا لم بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما
من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة
خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل
هو المراد وعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها ولبطلان كون
المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة
على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا **قوله** وقد اورد وافي مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا للحجر والتقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد
وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد فلا يتصور افتراقهما **قوله** كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث
فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث يقم بحمل التقديم على ان البراغيث في شدة نكايتها كالعقلاء

فيستعمل الواو وضمير الجمع لها قلنا المراد بقبيل أكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو ودلالة على
ان الفاعل جمع سواء كان من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتاخير تخرج
من هذا القبيل **قوله** والمعارض يشترط عدم المعارض العقلي لان النقلي يقبل التاويل بخلاف العقلي ولانه فرع
العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل
قوله ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شئ من التركيبات اى
الادلة اللفظية مفيد للقطع بمدلوله وتقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود
بغداد مثلا لانه انما يثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقرونا بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة
وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اى انكار
للضروري وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع
القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب **قوله** كالحكم اى كالعلم
الحاصل من الحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل **قوله** التقسيم الرابع
في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره
القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة
والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات
الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر
او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة او لا فاشارة والثاني
ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من
يعرف اللغة اى وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص والا فلا دلالة اصلا والتمسك
به فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة وتحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة
او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المصنف ان تقسيم الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم

وما تفرد من استلهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع
له وجزءه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى
المولود له رزقهن الآية ولما كان تقتضي كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزءه
ولازمه المتاخر اورد امثلة اخرى تتميما للمقصد وتوضيحا له ولزم تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان
ثبوت الشئ يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المص مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكره في النص
المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح في قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة
في اللازم المتاخر هو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل
بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع
ووجوب رد الزوائد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان
مقصودا اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة
النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع
الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك صاحب التيسير حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة
بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع
له ولا جزءه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلث ولا خفاء
في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت
بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب
الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم
لاجلها مما لا صحة له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة القطعية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض
لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهم كثير من الاذكياء العالمين بالوضع
كانفراد الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم
النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره
بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع
وعند المنطقيين متى اطلق فلذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل **قوله** وانما جعلوه كذلك اى انما جعلوا اللازم
المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم
الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت
اولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار
على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علة مشروط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان

اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطرد وكلية اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم والاعلى اللازم المتاخر ولم يعتبر غير المطرد ولم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم والاعلى اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت المعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون بغير العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقع المعلول كاللازم المتاخر ثابتا بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقع العلة كاللازم المتقدم ثابتا بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم **قوله** للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الاية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف و حقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية لقرينة ان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي ولقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الاية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤل اليه وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال اليهم حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اي قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المص من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نم انه جزء العدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا **قوله** فان اراد اي الوالد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذا الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها لا باشارة النص لانه ليس ثابتا بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات **قوله** لان الاطعام جعل الغير طاعما اي آكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته آكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا لقرينة الحال

لانه لم يجعله طاعما فانوا والضابط انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اي آكلا ليست في وسع العبد **قوله** والحق به اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا الحاجة الى الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك **قوله** فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانها عبارة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله تعالى من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان للاطعام او نصب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقدير مرجوح الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل حتى جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير اي اطعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون ولهذا لم يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف بحسب الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موقع البدل من الاطعام ولا خفاء انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا يحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بغلام زيد حماره **قوله** على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدى الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل قران النية بالعبادة فكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الهندواني السمرقندي هو الذي استدل بالاية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط والنية ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المامور ممتثلا ولن يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تتصل به او حكما بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الآن **قوله** ويسمى فحوى الخطاب اي معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اي مما تنسمت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة **قوله** وكالكفارة نبه بالمثالين على

ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التافيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المراة الا انه يرد عليه ان الشافعي مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولذا لم يجعلها واجبة على المراة لان صومها يفسد بمجرد دخول شئ من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي عليه السلام عن وجوبها على المراة في الحديث الوارد على قصة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع **قوله** بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاول يرد على العبادة وبقائها عند وروده والمحظور عليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المراة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشبق اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا تجب في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة يجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة لبعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة **قوله** فان المعنى الذي يفهم فيه اي في ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم فيهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار وما عداه غيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس للخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو الموجب للحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة **قوله** لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب **قوله** لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب ولا على المراة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنى الخصي والزنا بالعجوز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا **قوله** والشهوة فيه اي في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة والضم محل اللواطة وان شارك

محل الزنا في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل **قوله** والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرد ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شئ مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يوجب به الحد **قوله** لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهم كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رح الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه حرام اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي تتكون من لطف اجزاء الاغذية ويكون سبب الحس والحركة وقوام الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون ما لك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطاء او نقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية **قوله** فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه الصلوة والسلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان المراد بما بينهن هو الصغائر بقرينة اذا اجتنبت الكبائر واللام يفيد الاختصاص فلا يكون كفارة الا لها فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول ما تقتضيه الشهوة

قوله فان قيل حاصل السوال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة لم
وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب جهة الاباحة
والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السوال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل
المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما
لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء واسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص
مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة
فتدخل في فعل العبد ويصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه يماثل
دم المسلم في العصمة لانه حربي يتمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه
لان الزواجر جزية الافعال فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن

قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالاشارة والعبارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند
الاكثر الا انه عند التعارض يقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عليه الصلوة والسلام في النساء
انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما
وهو عبارة فرجع فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة
ستون ربعها ايام الصبى وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب
بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة
مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا للنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالاشارة
والعبارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم
على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة
عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك شمس الائمة **قوله** الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة والاشارة
يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم سالما عن
المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فترجحت على دلالة النص فان قيل
المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء
المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه **قوله**
وهو اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله
يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت
بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة

للقياس

للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا
قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطائها فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص
عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالاجماع
الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية
القياس اولا وسواء شرع القياس اولا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق
فرع باصل لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا
النزاع لفظي **قوله** فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة
عن ثبوت الحد والقصاص وهي احتمال المعنى الذي تعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طرق الثبوت للاجماع على انهما تثبت
بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان **قوله** ولا يثبت اي
اي ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت
العلة منصوصة فانه بمنزلة النص **قوله** واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص
وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس
الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحدود والقصاص ادعوا فيه دلالة النص **قوله** واما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل نحو
اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك
ههنا البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع فكان الانسب بما سبق
ان يقول واما الاقتضاء كما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان
الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته العقلية او الشرعية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف
مثل واسأل القرية ولهذا قيل المقتضي زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا
الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة فعلم منه ان المقتضي لازم متقدم وقد صرح بذلك شمس
الائمة حيث قال المقتضي زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم **قوله** فيثبت البيع بقدر
الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر
اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام **قوله** فصار كانه قال
بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان
الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري من ان الآمر
كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته كانه قال بعته منك واعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم
هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه المص اذ لا يقال بعته
عنك بل منك والتحقيق ان عني حال عن الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا بالف

قوله لا القبض اى لا يحتمل القبض فى الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض بخلاف الصورة المذكورة لان العتق عن المامور دون الآمر والمنافية بالقبض فى الهبة لان القبض فى البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عنى بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلى فى البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلى لا تحتمل اى الا ان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته فى ضمن العتق **قوله** ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اى اللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعى وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل ما توقف عنده صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على التقدير والمقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان ما يدل اللفظ لا ينفك عنه ومبنى الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل او ان اكلت فعبدى حر فعند الشافعى رح يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعنى النكرة الواقعة فى سياق النفى او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند ابى حنيفة رح لا يجوز لانه ليس بعام فلا تقبل التخصيص والاختلاف فى شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابى حنيفة رح اوكد لانه لا ينقض اصلا لكنه مبنى على وجود المحلوف عليه فى كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المص واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهى على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار الماكول **قوله** فان قيل تقرير السوال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوى اكلا دون اكل على ان يكون العموم فى الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليس بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة فى سياق النفى فهو بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل اكلا فانه يصدق فى نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اى فى ضمن الفعل وهو الذى يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة فى الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر فى نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر فى الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة فى موضع النفى فيعم فيقبل التخصيص **قوله** فالدلالة اى دلالة لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفى ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبت الماهية فى ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفى فرد مبهم يقتضى نفى جميع الافراد ضرورة **قوله** فان قيل تقرير السوال

ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضى سابقية العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومى المشترك او احد نوعى الجنس لقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهى اللبث فى المكان على سبيل الاستقرار والدوام فهى فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك فى البيت يكون بصفة الكمال وفى الدار انما يكون الاتصال فى توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا فى اصل السكنى هذا لكن قد اشتهرت المساكنة عرفا فى المساكنة فى دار واحدة سواء كانت فى بيت واحد منها او لا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدى الى عموم المقتضى **قوله** وقد غيرت كان فى نسخة الاصل قوله وما يتصل بذلك الى قوله فيجرى فيه العموم والخصوص معطوفا على قوله ولذلك قلنا اقتضاء النص الاسلام فاخره ليقع جميع الابحاث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة **قوله** ولذلك قلنا قد وقعت فى باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابى حنيفة رح نية الثلث فى البعض منها مثل طلقى نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق فى انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفى طلقى نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اى الطلاق الثابت بطريق الانشاء امر شرعى ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح فى انت طالق دون طلقتك فانه صريح فى الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هى على مصدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال فكان ينبغى ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقى نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت فى نحو لا آكل ان المصدر الثابت فى ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقى طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو نكرة فى الاثبات فان قلت فمن اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الجنس حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعنى الطلقات الثلث لانه المجموع فى باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما عرف فى المعم فان قيل فلم لم تجز نية الثلث فى المقتضى بهذا لا اعتبارا لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بملفوظ وهذا الايراد مبنى على عدم عموم المقتضى فى المقتضى نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق اثباتا بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال الحكم واذا كان الطلاق فى انت طالق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى مع ان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارى ولا يصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص ورد على المص بانه فرع عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافى الجواز اعنى صحة نية الثلث **قوله** فان قيل فى معارضة تقريرها

ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاآت موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق
الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متاخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة
طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف لا يثبت بهذا اللفظ
بل بقول المامور اعتقته لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع اولا من الآمر لم يصح الاعتاق
عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج
الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء شرعا ان الشرع انها نقلت
من معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقة ذلك بل معناه انها صيغ توقف صحة مدلولاتها
اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام من حيث ان هذه الامور لم تكن
ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان
يقول للمطلقة والمنكوحة احدكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع خارج
غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصية الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطية من يحكم عليهما باحدهما
وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يفرق كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية
انت طالق بين ما اذا قصد الانشاء فان ويبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا
نحا الشيخ المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة
قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد بلوازمه اعني التطليق الذي هو صفة
الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح نية ما يبتنى تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل
لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام
جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة المرأة لا الطلاق هو تطليق
نعم عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكر اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع
المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع
انشاء ايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متاخرا عنه ثابتا بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء
والقول بانه اخبار يقتضي سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور
في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلث اتفاقا فاجاب عنه بانه لما نوى الثلث
تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان ما ذكر انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس
بابعد من ذلك ثم يصح نية الثلث لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور
لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة
لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا تبعا للتطليق وهو لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد

لذاته ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان
صحة نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره
المصنف **قوله** لان المقتضي في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون **قوله** اذا كان
كل الملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل على العدد وبل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كل الملفوظ
وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس **قوله** فلنا نعم يعني ان صحة نية الثلث في انت بائن ليست مبنية
على عموم المقتضي بل من قبيل ارادة احد معنى المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضي وهو جائز وذلك
لان البينونة عند المطلق على نوعين وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وهي الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان لا يبقى المرأة محلا
للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من النوعين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما
قوله لكن لا يصح فيه اي في المقتضي نية عدد معين فيما كان في المقتضي وهذا تكرير لما سبق مع زيادة توضيح للمقصد بان لا يصح
نية عدد معين في المقتضي الا على وجه العموم ولا على انه مجاز **قوله** لانه لا يتصور فيهما اي في النوعين الا التحلل
المتيقن ليشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اي الخفيفة لانه متيقن
قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه
لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله
بائنا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرطه
ليس برفعه **قوله** ومما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضي ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه
من المقتضي وفسروا المقتضي بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا وعقلا او لغة وبعضهم

مرحوا بان المحذوف منه مفهوم بتغير اشارة للمنطوق والمقتضى مفهوم بالتغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بتغير المذكور بحرى جريانا ينسب الى عموم المخصوص وغيره الى

دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود التغير

وعدمه فلا تغير في مثل قوله تعالى فانفجرت اى فضربه فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اى ارسلوه

فاتاه وقال يا يوسف ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد عدم التغير اللازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف

الذى لا تغير فيه عن المقتضى **قوله** فصل قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اى غير المذكور

موافقا للمنطوق اى المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت مخالفا له فيه وشرطوا للمفهوم المخالفة

الشرائط التى اوردها المصنف ههنا وقالوا في آخره وكذا الشرائط او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم

المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه والمصنف حصر الشرائط في المعدودات وسكت عن

تعميمها ليتمكن من الاعتراض عليه وليلزم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور يوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفى

الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره ان شاء الله تعالى **قوله** ان لا يظهر اولوية ولا مساواة حتى لو ظهر احدهما كان الحكم

في المسكوت عنه ثابتا به لالة النص اى مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اى بدلالة النص

في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه

بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة

ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص

لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزانى بدلالة النص الذى ورد في ماعز **قوله** والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال

محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود يعنى يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد

ليس برسول وهو كذب وكفر والثانى يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود البارى تعالى والصانع بخصوص

الكفر بالاول والكذب بالثانى فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضى

للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه الصلوة والسلام ووجود زيد لا يتأتى ذلك سوى التصريح بالاسم فلنا فح

لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور **قوله** ولاجماع العلماء يعنى ان القول بمفهوم

اللقب يؤدى الى نفى المجمع عليه هو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشارك في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله

اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفى الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس

اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس

المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع

للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفى الحكم منه مع انه لم يوضع للنفى اولى وبان ما يكون موثرا في اثبات شئ لا يكون

موثرا في اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل المنطوق ونفيه عن محل آخر

بالمفهوم ويدل على اثبات شئ في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق بين النزاع

بل يتناوله نفيا لا اثباتا **قوله** وهو اى اللام للاستغراق يعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المنى لغزيته ورود

الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس **قوله** ومنه تخصيص الشئ بالوصف ايضا

شيوعه وتعليل اشتراكه وذلك بان يكون الشئ مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة

على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتى الذات واستدل على دلالته على

نفى الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح الانسان الطويل لا يطير واجاب

بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان وهم

ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة

اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلو لا انهم عارفون بلغة لما فهموه الثانى ان الحمل على اثبات المذكور ونفى غيره اكثر

فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل فح يتوقف دلالته على النفى

عن الغير على تكثير الفائدة اذ به تثبت وتكثير الفائدة انما يحصل بدلالته على النفى عن الغير وذلك دور واجيب بان ما يتوقف

عليه الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل لكثرت الفائدة اى تكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة

هو تكثير الفائدة عينا لا عقلا اى حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما

فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف للدلالة على نفى الحكم عن الغير لكان

ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاء من غير فائدة

مرجحة فكلام الله ورسوله احدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة في اللفظ

سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجرى هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك

ذكره وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل

القياس ليس محل المفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشئ المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضى عدم الحكم عند

عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة **قوله** وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت

بہ الاستدلال على اثبات مذہبہ بابطال ادلة الخصم بل بتعینہا فلا یکون موجبا قلت اذا کان مذہب الخصم دعوی ثبوت شیٔ والمط منع ذلک ونفیہ کعنی فی المطرد ما ذکرہ الخصم من الادلة لان الحکم منتف مالم یقم علیہ الدلیل وانما سکت عن رد بعض الظہور على ان ما ذکرہ المص یصح ان یجعل دلیلا على مذہبہ کما نبینہ ان شاء اللہ تعالی فان قلت اول شرائط مفہوم المخالفة ان لا یظہر اولویة ولا مساواة على ما صرح بہ المص ایض فکیف ادعى انہم حصروا موجبات التخصیص فی الاربعة المذکورة وفی نفی الحکم عما عداہ قلت لان ظہور الاولویة او المساواة وان شرط عدمہ فی المفہوم الا انہ لیس موجبا للتخصیص على ما لا یخفی **قوله** نحو ما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیہ ذکر صاحب الکشاف ان معنی زیادة فی الارض ویطیر بجناحیہ ہو زیادة التعمیم والاحاطة کانہ قیل ما من دابة قط فی جمیع الارضین السبع وما من طائر قط فی جو السماء من جمیع ما یطیر بجناحیہ الا امم امثالکم محفوظة احوالہا غیر مہمل امرہا وقال صاحب المفتاح ذکر فی الارض مع دابة ویطیر بجناحیہ مع طائر لبیان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما ہو الی الجنسین والی تقریرہما یعنی ان اسم الجنس حامل لمعنی الجنسیة والواحدة فاذا شفع بما ہو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد بہ انما ہو الی الجنس لا الفرد والمعنی الذی حمل علیہ المص کلام المفتاح من انہ انما ذکر الوصف لیعلم ان المراد لیس دابة مخصوصة بعید لان ذلک معلوم قطعا بدون الوصف لان النکرة المنفیة لا سیما من الاستغراقیة قطعیة فی العموم والاستغراق لا تحتمل الخصوص اصلا باجماع اہل العربیة **قوله** فلم یوجد الجزم تقریر الکلام ان دلالة التخصیص بالوصف على نفی ما عداہ مشروط بالجزم بان لا موجب للتخصیص سوی ذلک والشرط منتف ہہنا فیلزم انتفاء المشروط وہما اما الاشتراط فظ واما انتفاء الشرط واما فلان فوائد الوصف غیر محصورة ولا مضبوطة خصوصا فی کلام اللہ تع وکلام الرسول علیہ السلام فانہ یجوز ان یکون الکلمة واحدة منہا فوائد کثیرة یعجز عن ادراکہا فہم العقلاء واذا لم تکن محصورة معلومة لم یحصل الجزم بانتفاء الجمیع سوی الدلالة على نفی الحکم عما عداہ ونہہنا نظر اما اولا فلان ما نقلناہ انہم حصروا موجبات التخصیص فی الاربعة المذکورة وفی نفی الحکم عما عداہ سہو لما ذکر فی اصول ابن الحاجب وغیرہ ان شرطہ ان لا یظہر اولویة ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا السؤال لا لحادثة ولا تقدیر جہالة او خوف او غیر ذلک مما لا یقتضی تخصیصہ بالذکر ولقد صرحوا بانہ انما یحمل على نفی الحکم عما عداہ اذا لم یظہر للوصف فائدة اخری اصلا واما ثانیا فلان الوصف للکشف او للمدح او الذم او التاکید لیس من التخصیص بالوصف فی شیٔ لما عرفت وکانہ فہم من التخصیص بالوصف ذکر الوصف فی الجملة وانما المراد بہ الوصف الذی یکون للتخصیص ای نقص الشیوع وتقلیل الاشتراک اما ثالثا فلانہ لا نزاع لہم فی ان المفہوم ظنی یعارضہ القیاس فلا یتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل یکفی الظن بذلک وہو حاصل لعدم ظہور شیٔ من الموجبات بعد التامل والتفحص **قوله** لکان ذکرہ ترجیحا بغیر مرجح یعنی بما ذکرنا من الدلیل یظہر الجواب عن دلیلہم الثالث لان انتفاء الفوائد المذکورة لا یوجب انتفاء المرجح لجواز ان یکون مرجح اخر غیرہا

قوله وان احصی درجاتہ فیہ نظر لان القائلین بالمفہوم انما یقولون بذلک اذا لم یظہر للحکم علة اخری بعد التفحص والاستقصاء وہو یحصل الظن وہو کاف اذ لا قائل بان المفہوم قطعی وبہذا یظہر الجواب عما قال انہ لو ثبت لثبت اما بالتواتر وہو منتف اتفاقا او بالآحاد وہو غیر مفید لان المسئلة من الاصول **قوله** مع انہ یحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ینکح المومن الا المومنة لیس على ما ینبغی لان معنی الخروج مخرج العادة ان یکون ذکر الوصف بناء على ان العادة جاریة بالاتصاف المذکور بذلک الوصف وان الغالب ہو الاتصاف لکون الربائب فی حجورکم ولو کانت الفتیات ای الاماء مومنات فی الغالب والعادة جاریة بذلک لصح ما ذکرہ **قوله** فی بطون مختلفة بان یکون بین الولدین ستة اشہر فصاعدا **قوله** اما ہہنا فلا یعنی ان الفراش انما یثبت لہا من وقت الدعوة فکان انفصال الولدین الاخیرین قبل ظہور الفراش فیہا فیکونان ولدی الامة **قوله** فی ارض کذا یحتمل ان یکون صفة وارثا وان یکون ظرفا لغوا متعلقا بلا تعلم فیکون مناسبا للتخصیص بالصفة من جہة انہ لتقیید وہذا کما اوردوا فی بحث التخصیص بالصفة قولہ تعالی ولا تقتلوا اولادکم خشیة املاق **قوله** على الشرطیة فان شرط الشیٔ ما یتوقف علیہ تحققہ ولا یکون داخلا فی ذلک الشیٔ ولا موثرا فیہ فبالضرورة ینتفی بانتفائہ وہذا دلیل یتعزز بہ الشرط والا فجمیع ما ذکر فی الصفة من المقبول والزیف جار ہہنا وبالجملة دلائل مفہوم الشرط اقوی حتی ذہب الیہ البعض ممن لم یذہب الی مفہوم الصفة **قوله** بعین ما ذکرنا ای بناء على عدم علیة الحکم الا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحکم **قوله** وما ذکرنا من ثمرة الخلاف یعنی لو قال ان کانت الابل معلوفة فلا تؤد زکوتہا لا یجب بذلک الزکوة فی السائمة خلافا لہ وایضا الحکم المعدوم عند عدم الشرط لا یجوز تعدیتہ بالقیاس لانہ لیس بحکم شرعی وعندہ یجوز

قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذکور وحاصله انا لا نم ان الشرط ههنا ما یتوقف علیه الشی
بل ما علق علیه الحکم کالدخول فی مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا یلزم من انتفائه انتفاء المعلق علیه وهو ظ
والمعنیان المذکوران للشرط کلاهما شائع فی عرف الشرع والشرط فی العرف العام ما یتوقف علیه وجود الشی
وفی اصطلاح المتکلمین ما یتوقف علیه الشی ولا یکون داخلا فی الشی ولا مؤثرا فیه وفی اصطلاح النحاة ما دخل
علیه شی من الادوات المخصوصة الدالة علی سببیة الاول ومسببیة الثانی ذهنا او خارجا سواء کان علة للجزاء
مثل ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان کان النهار موجودا فالشمس طالعة او غیر ذلک مثل
ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوی وظ انه لا یلزم ان یکون موقوفا علیه الا انه
قد یجاب بانه ان اتحد السبب فالحکم ینتفی بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع فی عدم المفهوم وان لم یظهر
فالاصل عدمه وتحصیل الظن بالمفهوم ولا نزاع فی عدم القطع **قوله** ومن لم یستطع ای من لم یملک زیادة فی
المال یقدر بها علی نکاح الحرة فلینکح مملوکة من الاماء المؤمنات فعنده لا یجوز نکاح الامة عند استطاعة
نکاح الحرة ویکون هذا حکما شرعیا ثابتا بطریق المفهوم مخصصا لقوله تعالی واحل لکم ما وراء ذلکم وعندنا عدم
اصلی لانه حکم شرعی فلا یصلح مخصصا لقوله واحل لکم علی ما هو مذهب الشافعی وهو ان المخصص لا یجب ان یکون موصولا
بالعام ولا ناسخا علی ما هو مذهبنا فی المتراخی انه نسخ لا تخصیص وذلک لان الناسخ یجب ان یکون حکما شرعیا
لا عدما اصلیا وقد یقال ان المراد انه لا یصلح مخصصا ای علی تقدیر الانفصال ولا ناسخا ای علی تقدیر عدم
الانفصال ففیه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فیه واذا لم یکن مخصصا ولا ناسخا بقی الجواز لقوله تعالی احل لکم
ما وراء ذلکم وبهذا الخلاف قوله تعالی فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا فان لم تجدوا ماء
فتیمموا صعیدا طیبا فانه لم یقم دلیل علی ثبوت هذه الاحکام قبل هذه الشروط فبقیت علی العدم الاصلی فان قیل
المعلق بالشرط یجب ان یثبت عند ثبوته وهذا فیما یثبت قبل الشرط کجواز نکاح الامة قلت یجب ان یثبت
من حیث دلالة اللفظ وهو لا ینافی ثبوته فی الخارج قبل ذلک بنص آخر کما فی الآیات المتعددة فی وجوب
الصلوة مثلا فان الوجوب یجب ان یثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال **قوله** وهذا بناء والتحقیق فی الجملة
الشرطیة عند اهل العربیة ان الحکم هو الجزاء وحده والشرط قید له بمنزلة الظرف والحال حتی ان الجزاء ان کان
خبرا فالشرطیة خبریة وان کان انشاء فانشائیة وعند اهل النظر مجموع الشرط والجزاء کلام واحد دال علی ربط
شی بشی وثبوته علی تقدیر ثبوته من غیر دلالة علی الانتفاء عند الانتفاء وکل من الشرط والجزاء جزء من الکلام

بمنزلة المبتدا والخبر فمال الشافعی ره الی الاول وجعل التعلیق ایجابا للحکم علی تقدیر وجود الشرط واعداما له علی تقدیر عدمه
فصار کل من الثبوت والانتفاء حکما شرعیا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصیصا وقصرا لعموم التقادیر
علی بعضها ومال ابو حنیفة ره الی الثانی فجعل الکلام موجبا للحکم علی تقدیر وجود الشرط ساکتا عن النفی والاثبات علی
تقدیر عدمه فصار انتفاء الحکم عدما اصلیا مبنیا علی عدم دلیل الثبوت لا حکما شرعیا مستفادا من النظم ولم یکن الشرط تخصیصا
ولا ابطالا لعموم التقادیر حتی یقتصر علی البعض **قوله** وکفارة الیمین ای وجوز تعجیل کفارة الیمین اذا کانت مالیة بان
یعتق رقبة او یطعم عشرة مساکین او یکسوهم قبل ان یحنث بناء علی هذا الاصل وهو ان السبب ینعقد قبل وجود الشرط
والاثر انما هو فی تاخیر الحکم الی زمان وجوده لا فی منع السببیة فان قیل هذا لیس من التعلیق بالشرط فی شی بالمعنی
الذی نحن فیه قلنا المراد بهذا الاصل فی نحو انت طالق ان دخلت الدار حیث کان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا
اشارة الی انه جار فی السبب والشرط مطلقا سواء وجد فی صورة التعلیق وادوات الشرط او لا فان الحلف عنده سبب للکفارة
بدلیل اضافتها الیه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها علیه اجماعا ویحتمل ان یقال انه فی معنی من حلف فلیکفر ان حنث فیصیر مما نحن
فیه **قوله** بناء علی هذا الاصل متعلق لقوله جوز تعجیل الکفارة لا بقوله فان الیمین سبب **قوله** وفی البدنی لما لم یثبت ای نفس
الوجوب قبل وجود الشرط بناء علی ان وجوب الاداء لا یثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب فی البدنی اما عین وجوب
الاداء او بمنزلة لازم لا انفکاک عنهما فلا یثبت الوجوب حیث لا یثبت وجوب الاداء فتعجیله قبل وجود الشرط یکون تعجیلا قبل الوجوب
فلا یصح کالابتداء الصلوة قبل الوقت بخلاف الزکوة قبل الحول واعلم ان المذکور فی اصول الشافعیة ان نفس الوجوب
قد ینفصل عن وجوب الاداء کما فی صلوة النائم والناسی فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب ولیست بواجبة الاداء بل الطهر
الاثر فی حق القضاء وتحقیقه انه یجب علیه فی الوقت ان یصلی بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا یطابق اصولهم لان الحکم
لا یتعلق الا بالفعل المکلف بل لا معنی له الا الخطاب المتعلق بفعل المکلف ولهذا صرحوا فی نحو حرمت علیکم المیتة وحرمت علیکم امهاتکم
انه من باب الحذف بقرینة دلالة العقل علی ان الاحکام انما تتعلق بالافعال دون الاعیان وذهب شمس الائمة السرخسی
وفخر الاسلام ومن تابعهما الی ان الحکم یتعلق بالعین کما یتعلق بالفعل ومعنی حرمة العین خروجها من ان یکون محلا للفعل شرعا
کما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الی اعتبار الحذف والمجاز وایضا معنی الحرمة المنع فمعنی حرمة
الفعل ان العبد منع عن اکتسابه وتحصیله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا کما یقال لا تشرب هذا الماء وهو عین
بعینه ومعنی حرمة العین انها منعت عن العبد تصرفا فیها فالعین ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلک کما اذا اصبت الماء النجس
من یدیه فهذا اذ کره ابلغ وذکر فی المیزان ان المعتزلة انما انکروا حرمة الاعیان لئلا یلزمهم نسبة خلق القبیح

الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح و الا قرب ما ذكر في الاسرار ان الحل و الحرمة اذا كانا لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها و لا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله** و عندنا لا ينعقد اى المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط و لهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة الماء من ان انت طالق قبل الوصول بمنزلة انت من انت طالق فيجوز السبب يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل و الاسباب الشرعية لا تصير سببا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشي و مفضيا اليه فكما لا يكون شرط البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل و اورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعا من انعقاد المضاف سببا فانه ايضا جزء من السبب مثل انت طالق غدا و اجيب بان التعليق يمين و هي لتحقيق البر و فيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع و اورد على الثاني انه لما لم يتصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق و اجيب بانه لما كان مرجو الحصول لوجود الشرط و انحلال التعليق جعل كلاما صحيحا عرضة ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى **قوله** فيجوز تعليق الطلاق و العتاق بالملك فيشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله عليه الصلوة فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته **قوله** و السبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر و وضعت للافضاء اليه و الكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشي الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشي الثاني ان المسبب تقرره عند وجود السبب و اليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما يكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية و هتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا و لقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان تفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب و الخلفية عن البر كالصوم و الاحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظوريهما و بعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب و على الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق و ذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء و الخلف يخلفه في البقاء و في كون سبب الكفارة هو الاحرام و الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما **قوله** و فرق اى فرق الشافعي بين الحقوق المالية و البدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب و ان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة و هو فعل شرعي يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتادى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء و ان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا و انما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود و هو المشقة و مخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية و سيجي في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية و انما قال في حقوق الله تعالى لان المال

هو المقصود

هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان و يندفع الخسران **قوله** و بين الفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل و شرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد و انما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة و لا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد و الملك عن الثبوت اذ لا جهة لتاثير الشي فيما لم يدخل فيه و شرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن و الضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب و يتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء صاحبه و لا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم و تاخيره ضرورة انه تبع للسبب ثابت به و اما الطلاق و العتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل و هو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخر الحكم عن سببه و ان يحمل الشي على كماله و كمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة ههنا في الاقتصار على مجرد الحكم و حمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اى الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا و هو حرام محض و لقائل ان يقول العتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما صح انه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق **قوله الباب الثاني** من البابين الذين اورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب و الحرمة و غيرهما و ذلك مباحث الامر و النهي **قوله** اللفظ المفيد الظاهر انه تفسير للحكم الشرعي الا ان الخبر و الانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم فقيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق و الكذب و قيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع و لم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي و هذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما و معنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع و الكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف و لو سلم فماهية الخبر و الانشاء واضحة عند العقل و المقصود تفسير لفظ الخبر و تعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية و الماخوذ في تعريف الصدق و الكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور **قوله** و اخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام و احل الله البيع و حرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء و ان لم يكن كذلك فوجه افادته الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر و النفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شي للشي او نفيه عنه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته و اما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان

بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت فهي مثل الوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتدا والخبر ام خبر المبتدا وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص **قوله** واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منهما في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا اصدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال شمس الائمة احق ما يبتدأ به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام وتمييز الحلال والحرام وانما قال المص ههنا لان المعتبر في علم المعاني الاستفهام لكثرة مباحثه **قوله** فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يأمر والآمر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريقة الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول نعم يكون الاستعلاء مستدركا وهو ظ فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى تبليغا او حكاية عن الآمر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته **قوله** والامر اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا كما تقدم ذهب ابو الحسن البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة في القدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله عليه السلام للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا الرسول عليه الصلوة بكذا وهل يجب اتباعه علينا ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللخلاف مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني

متفرع عليه وهو ان فعل النبي عليه الصلوة للايجاب واحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر اتعجبين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما رأيتموني اصلي قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل **قوله** قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المص على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ والثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الفعل الاصل من المصدر بمعنى الشان والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من اثاره وقد يقال تشبيه الداعي الى الفعل بالامر فيكون الفعل مامورا فسمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المخلوق اي المقصود بالشان الذي هو مصدر شانت اي قصدت وذكر الامام المحقق ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه **قوله** سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلائل المذكورة على ان الامر للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا يدل على ان الامر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب على ما سياتي بيانه واستدل المص على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم

عموم المشترک اعرض عن الاستدلال ای بالمنع لان الخصم ہو الذی یستدل علی کون الامر للایجاب قولا کان او فعلا فیکفینا ان نقول
لا نم ان الامر بمعنی الفعل مراد من الادلة الدالة علی کون الامر للوجوب اما فی غیر قولہ تعالی فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ فظ علی
ما ستعرفہ واما فی ہذہ الآیة فلتوقفہ علی عموم المشترک وہو مم واما الثانی وہو ابطال کون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد
المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وہہنا اللفظ موضوع للایجاب اتفاقا فالقول بکون الفعل ایضا للایجاب مصیر
الی ما ہو خلاف الاصل فلا یرتکب الا بدلیل کما فی تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعنی الاشتراک واطلاق الترادف علی توافق القول
والفعل فی الدلالة علی الایجاب خلاف الاصطلاح لانہ انما یطلق علی توافق اللفظین لکن المقصود واضح وقد یقال ان الموضوع
للمعانی انما ہی العبارات لا غیر وہی وافیة بالمقاصد بل زائدة علیہا فیکون الدال علی الایجاب ہو القول لا الفعل وایضا المقصود
بالامر من اعظم المقاصد لکونہ مبنی الاحکام ومناط الثواب والعقاب فیجب ان یختص بالصیغة لا یحصل بغیرہا کالمقاصد الماسة
اللفظ وفائہ بالمقاصد فی حیز المنع وعلی تقدیر التسلیم لا ینافی کون الفعل للایجاب لان القائلین بہ لا یدعون کونہ موضوعا
لذلک بل یدعون انہ یجب علینا اتباع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی افعالہ التی لیست بسہو ولا طبع ولا مختصة بہ للدلائل الدالة علی
ذلک وعظم المقصود لا یقتضی اتحاد الدال علیہ بل تعددہ لشدة الاہتمام بہ وکثرة الاحتیاج الیہ ولہذا کثرت الالفاظ المترادفة فیما
لہم اہتمام بہ واما الثالث وہو ابطال احتجاجہم علی الفرع فلان کونہ فعلا موجبا مستفاد من قولہ علیہ السلام صلوا کما رأیتمونی اصلی وہو صیغة
الامر لا من نفس الفعل والا لما احتیج الی الامر بعد قولہ تعالی قل اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول وفی عبارة المصنف تسامح لان القول بان کون
الفعل موجبا مستفاد من ہذا الحدیث ہو عین دعوی الخصم والاقرب ان یقال وجوب الاتباع فی الصلوة ثبت بہذا الحدیث لا بالفعل فالموجب
ہو القول لا غیر ثم عارض تمسکہم بالسنة بما روی ابو سعید الخدری رض بینما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی باصحابہ اذ خلع نعلیہ فوضعہما
علی یسارہ فلما رای ذلک القوم القوا نعالہم فلما قضی صلوتہ قال ما حملکم علی القائکم نعالکم قالوا رایناک القیت فقال صلی اللہ علیہ وسلم
ان جبرئیل اتانی فاخبرنی ان فیہما قذرا فاذا جاء احدکم المسجد فلینظر فان رای فی نعلیہ قذرا فلیمسحہ ولیصل فیہما وبما روی انہ صلی اللہ
علیہ وسلم واصل فواصل اصحابہ فانکر علیہم ونہاہم عن ذلک وقال ایکم مثلی یطعمنی ربی ویسقینی فلو کان الفعل موجبا لما انکر علیہم
ونعم ما قال الامام الغزالی ہنا انہم لم یتبعوا فی جمیع افعالہ فکیف صار اتباعہم فی البعض دلیلا ولم یصر مخالفتہم فی البعض دلیلا **قولہ**
وموجبہ لما فرغ عن بیان ما ہو المدلول الحقیقی للفظ الامر شرع فی بیان ما ہو المدلول الحقیقی لمسماہ اعنی لصیغة افعل وقد اختلفوا
فی ذلک فذہب ابن شریح من اصحاب الشافعی رح الی ان موجب الامر ای الاثر الثابت بہ التوقف لانہ یستعمل فی معان کثیرة
بعضہا حقیقة اتفاقا وبعضہا مجاز اتفاقا فعند الاطلاق یکون محتملا لمعان کثیرة والاحتمال یوجب التوقف الی ان یتبین المراد فالتوقف
عندہ فی تعیین المراد عند الاستعمال لا فی تعیین الموضوع لہ لانہ عندہ موضوع بالاشتراک اللفظی للوجوب والندب والاباحة والتہدید
وذہب الغزالی وجماعة من المحققین الی ان التوقف فی تعیین الموضوع لہ لانہ الوجوب فقط او الندب فقط او مشترک بینہما لفظا
قولہ التادیب ہو قریب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتادیب لتہذیب الاخلاق واصلاح العادات و
کذا الارشاد قریب منہ الا انہ یتعلق بالمصالح الدنیویة والتہدید ہو التخویف ویقرب منہ الانذار مثل قولہ تعالی قل تمتع بکفرک قلیلا فانہ
ابلاغ مع تخویف وقولہ کلوا للامتنان علی العباد بقرینة قولہ مما رزقکم اللہ وقولہ ادخلوہا ای الجنة للاکرام بقرینة قولہ بسلام آمنین

فقولہ

عندہ ان لیس ... فی تعیین المراد ... لانہ یستعمل فی معان مختلفة ... وہی ... الایجاب کقولہ تعالی اقیموا الصلوة ... والندب ... کقولہ تعالی فکاتبوہم ... کقولہ علیہ السلام کل مما یلیک ... والارشاد کقولہ تعالی واستشہدوا ...

وقولہ انجلی ای انکشف جعلہ للتمنی لانہ استطال تلک اللیلة حتی کان انجلاؤہا بالصبح من قبیل المحالات التی لا رجاء فی حصولہا
وقولہ القوا احتقار لسحر السحرة فی مقابلة المعجزة الباہرة بدلالة الحال والتکوین ہو الایجاد **قولہ** قلنا ابطل دلیل التوقف بانہ
منقوض بالنہی فانہ ایضا یستعمل لمعان مع ان موجبہ لیس التوقف للعلم الضروری بانہ لیس موجبہ افعل ولا تفعل واحدا
ثم عارضہ بانہ لو کان موجب الامر ہو التوقف لکان موجب النہی ایضا التوقف لانہ امر بالانتہاء وکف النفس عن الفعل ثم ابطل
المقدمة القائلة بان الاحتمال یوجب التوقف بوجہین الاول انہ یستلزم بطلان حقائق الاشیاء لاحتمال تبدلہا فی الساعات
او بطلان حقائق الالفاظ بان لا یتحقق حملہا علی معانیہا لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراک الثانی ان الاحتمال انما
ینافی القطع باحد المعانی لا الظہور فیہ ونحن لا ندعی ان الامر محکم فی احد المعانی بحیث لا یحتمل غیرہ اصلا بل ندعی انہ ظاہر فی
الوجوب مثلا ویحتمل الغیر وعند ظہور البعض لا وجہ للتوقف بل یحمل علیہ حتی یوجد صارف عنہ وہہنا نظر اما اولا فلان الواقفین
فی الامر واقفون فی النہی وثبوت الفرق بین طلب الفعل وطلب الترک لا ینافی ذلک لان التوقف فی الامر توقف فی ان
المراد ہو طلب الفعل جازما وہو الوجوب او راجحا وہو الندب او غیر ذلک مع القطع بانہ لیس لطلب الترک والتوقف فی النہی توقف
فی ان المراد ہو طلب الترک جازما وہو التحریم او راجحا وہو الکراہة او غیر ذلک مع القطع بانہ لیس لطلب الفعل فالتوقف فی کل منہما توقف
فیما یحتملہ فمن این یلزم التساوی وعدم الفرق بین افعل ولا تفعل واما ثانیا فلان الاحتمال فی الامر والنہی احتمال ناش
عن الدلیل علی تعدد المعانی وہو الوضع او الشیوع وکثرة الاستعمال فاین ہذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ
لغیر معانیہا الحقیقیة عند الاطلاق **قولہ** وبیان العاقبة نحو ولا تعتدوا ہکذا وقع فی اکثر النسخ فی بعضہا لا تعتذروا والحق
انہ سقط ہہنا شیء من قلم الکاتب والصواب ان یکتب ہکذا وبیان العاقبة نحو ولا تحسبن اللہ غافلا والیاس نحو لا تعتذروا
قولہ وہذا الاحتمال ای اعتبارہ والتوقف بسببہ یبطل الحقائق **قولہ** وعند العامة ای اکثر العلماء موجب الامر واحد لان
الغرض من وضع الکلام ہو الافہام والاشتراک یخل بہ فلا یرتکب الا عند قیام الدلیل وہذا ینفی القول باشتراکہ لفظا بین
الوجوب والندب علی ما نقل عن الشافعی رح او بینہما وبین الاباحة او بین الثلثة وبین التہدید علی ما ذہب الیہ الشیعة ونقل
عن ابن شریح ولا ینفی القول باشتراکہ معنی بین الوجوب والندب لان موجبہ واحد وہو الطلب جازما کان او راجحا وقد یعبر
عنہ بترجیح الفعل او بین الوجوب والندب والاباحة علی ما ذہب الیہ المرتضی من الشیعة فان موجبہ ایضا واحد وہو الاذن
فی الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبہ واحد من الامور المذکورة فی ذلک الواحد علی ثلثة مذاہب فقال بعض اصحاب
مالک ہو انہ الاباحة لانہ لطلب وجود الفعل وادناہ الیقین الاباحة وقال ابو ہاشم وجماعة من الفقہاء وعامة المعتزلة وہو احد
قولی الشافعی رح انہ الندب لانہ لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبہ علی جانب الترک وادناہ الندب لاستواء الطرفین
فی الاباحة وکون المنع عن الترک امرا زائدا علی الرجحان وقال اکثر العلماء انہ الوجوب لانہ کمال الطلب والاصل
فی الاشیاء الکمال لان الناقص ثابت من وجہ دون وجہ فمن جعلہ للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والکمال
عارضا وہو قلب المعقول ولما کان ہذا اثباتا للغة بالترجیح اعرض عنہ المصنف وتمسک بالنص ودلالة الاجماع اما النص
فآیات منہا قولہ تعالی فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنة او یصیبہم عذاب الیم فان تعلیق الحکم بالوصف

قلنا او وجب التوقف ... لما اوجب فی النہی لاستعمالہ فی معان ... وہی التحریم کقولہ تعالی لا تاکلوا الربوا والکراہة کالنہی عن الصلوة فی الارض المغصوبة والتنزیہ نحو ولا تمنن تستکثر والتحقیر نحو ولا تمدن عینیک وبیان العاقبة نحو ولا تحسبن اللہ غافلا عما یعمل الظالمون والیاس نحو لا تعتذروا والارشاد نحو لا تسئلوا عن اشیاء والشفقة کالنہی عن اتخاذ الدواب کراسی والمشی فی نعل واحدة ...

يشعر بالعلية لخوفهم وحذرهم عن اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه ويقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله تعالى وامر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر او الاتيان بالمأمور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله تعالى فليحذر الذين وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل لقرينة السياق فانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من غير دلالة على عهد فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر ولحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله والجمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم الطاعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بلا دليل وقوع الامر في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يأبى هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعلا او شيئا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم لفعل او شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي خيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او شيء او اباحته وهو يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم لفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد

ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله تعالى من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا منصبا على المصدر او تمييزا لما في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم فاعل كما تقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود وعلى زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له خاصة قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك ودلالة ان يقول امرتك امر ايجاب والزام يدل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى او لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة في الكلام وان الله تعالى اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكون بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي على ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مأمور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب **قوله** وعلى المذهبين اي سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظاهر لان معناه نقول له احدث فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد اي نظيره الواقع موقعه النازل منزلته حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع وهذه العبارة انما اوردها فخر الاسلام وغيره في التقرير الثاني اعني كون الكلام على حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر لما استقام ان يكون قرينة للايجاد اي لما صح ان يكون الامر نظير الايجاد وبمنزلته في تكوين الاشياء به على ما هو رأي الاشعري لانه انما يكون نظيره وبمنزلته اذا ترتب عليه الوجود والتكون كما ترتب على التكوين والايجاد وجمهور الشارحين على ان معناها لما صح ان يكون الامر ضميمة الايجاد ومقرونا به في وجود الاشياء وتكونها على ما جرت السنة الالهية من ضم امر كن الى صفة التكوين عند ارادة تكون المكونات اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة وان كان التكوين كافيا في ذلك غير مفتقر الى شيء آخر وذلك لانه لا معنى لضم شيء الى العلة في تحقق موجبها الا اذا كان له اثر في ذلك قصد به ما قصد بذلك الغير وفي الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر والايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شيء آخر وهو امارة النقصان ولتوهم ورود الاشكال ذهب بعضهم الى ان ضمير يكون للوجود دون الامر وان المراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان يكون الوجود قرينة الامر اي اثره مقرونا به مرتبا عليه وبالجملة فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا لجميع اوامر الله تعالى

لانها حصلت من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث
من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشئ على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من امر الله تعالى طلبا للكون
يجب ان يكون المطلوب اي حدوث الشئ في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع الاوامر
حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم يشاء كما في امر الايجاد وح يبطل
فائدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله
والاتصاف الحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر للتكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب لان الوجوب
مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار
جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده اياه فاعتبرنا المعنيين واثبتنا
بالامر الكامل ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر
حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان
قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو
الايجاب والالزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فلا حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب
الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة
تدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني وللقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل للطلب وهو لا يستلزم
الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامره واوامر العباد
في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ
لكان ازليا فيلزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشئ على ما ينبئ عنه الآية فالاولى ان الكلام
مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اي اتركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل
عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اي ماكثا المكث الطويل فالوعيد على الترك دليل الوجوب
ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر المطلق وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور
به وهو لا يسلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع على ان موجب
الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل اللغة والعرف على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل ليدل على انه
يطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات
الالفاظ **قوله** مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشئ بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة
فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وللقائل ان يقول الدلائل انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع
التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق
والكسب المعينة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير فاذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشئ وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد

بعد الاحلال

بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب او الاباحة من الآيتين بمعونة القرينة
وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي
ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله عليه السلام انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة
وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثر وللوجوب
عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه
المقام عند انضمام القرينة **قوله** مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة و
قال الكرخي والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر من وجهين احدهما ان فخر الاسلام
بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة
او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض
ولا يخفى ان لا دلالة في هذا على كون صلوا صلوة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر
على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى
كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به
خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب
لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر منقسم الى امر ايجاب وامر ندب
وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم
ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة له فيكون مامورا به وجوابه ان المباح
الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا
مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام لولا انتظام
الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف
انما هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام
القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا
التاويل ظاهرا لتاديته الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال
اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكره والتاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز

على انه يجب فى المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل فى غير ما وضع له اى فى معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل فى عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فبوال لخلافه على ان استعمالها فى الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة فى جواز الفعل الا انه فى الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى فى الاباحة وعلى رجحان الفعل فى الندب وكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب فى فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافى الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزء الوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوى ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب المص الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء فى ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب فى مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل فى الجزء ويكون معنى استعمالها فى الاباحة والندب هو استعمالها فى جزءهما الذى هو بمنزلة الجنس ويثبت الفصل الذى هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل فى الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل مع النعي عن الترك او الاثر الثابت به اعنى كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المص من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فمم بمقدمتيه قلت هذا مبنى على ان الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والاباحة هو عدم الحرج لا فى الفعل ولا فى الترك والماذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه ماذونا فيه والمناقشة فى امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة فى الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقى للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر فى الندب والاباحة وارادتهما منه ولا ضرورة فى حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل فى جنس الندب والاباحة وهو ولا عن النظر ما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فمم لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما فى طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد فى الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد

يدل

ــــــــــ

فجواز الفعل الذى يثبت بالامر جنس للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دال على جواز الفعل الذى هو جزء الحكم الا على جواز الترك الذى به المباينة لكن يثبت ذا بالعدم الدليل على حرمة الترك التى هو الجزء الآخر للوجوب وهذا البحث دقيق

يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر فى الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك اوبدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل فى الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثانى جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وبين قولنا هو للاباحة اذ المراد انه يستعمل فى جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل فى جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمى حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول يستعمل فى الانسان والثانى فى الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق **قوله** هذا اذا استعمل يعنى ان الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت فى ضمن الوجوب عند الشافعى رح بدليل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافى الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمنى لا دلالة المجاز على مدلوله المجازى فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرايين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد **قوله** فصل عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة فى اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه فى ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة فى كل فجر فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد فى زمان ويفترقان فى مثل طلقى نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر فى تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة ثم لا خلاف فى ان الامر المقيد

بقرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة يفيد ذلك واما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار
فى الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه
وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سال العام هذا ام للابد لانه لا يقال
لو فهم لما سال لانا نقول علم ان لا حرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه انا لا نم انه
فهم التكرار بل انما سال الاعتبارة الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من
جهة ان الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعنى البيت وهو ليس بمتكرر وفى اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال فى حجة الوداع
العام هذا ام للابد او تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبى عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض
الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس الكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لو قلت
لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع
الثانى مذهب الشافعى رحمه وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما
مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سوال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا وهو النكرة
فى الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير فى قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار
واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف
كقوله تعالى واقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار فى امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد
السبب المقتضى لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط
لا يقتضى وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضى وجود المسبب فان قيل الكلام فى الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن
فيه وجه لا معنى لقوله المطلق الامر لان الخصم لم يدع ان المطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد
عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وجه لا اشكال وظاهر عبارة المصنف
ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفى الا بدليل كما صرح به المصنف فى مسئلة ان دخلت الدار
فطلقى نفسك لذا عبر فى التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضى التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يوثر
التعليق فى اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق
يوجب الوقوع فى الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل
العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بالشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضى
اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجى كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسى رحمه المذهب الصحيح
عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل ما يعد به
ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن
فيتعين او اعتبارا اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات

وكثرة الاجزاء والجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقى نفسك ثنتين
وصم عشرة ايام او كل يوم او نحو ذلك قلنا لا نم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد فى الايقاع يكون
الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامراته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ واما الفرق بين طلقتك وطلقى نفسك
فقد سبق فى بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون
بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارى فهو غلط اذ لا نعنى باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع
كل فرد من افراد الفعل **قوله** وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق
فى الكرة الثانية وكلام القوم صريح فى ابتنائها على ان المصدر الذى يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد وقال فخر الاسلام وعلى
هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اى كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل
مصدره العدد وذا اللام فى المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبتحصيل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذى
يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذى هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا نعلم تحقق جميع سرقاته
الا وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحد بالاجماع فالمعنى الذى سرق والتى سرقت سرقة واحدة تقطع من كل واحد منهما يد واحدة
وهى اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم
بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف رحمه ظاهر فى ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر
اعنى اقطعوا فان الواحد الحقيقى متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل بالآية على قطع اليسار
ولا تبقى دلالة النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضى عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد
الحقيقى بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا **قوله** فصل لا نزاع فى اطلاق القضاء والاداء
بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو
ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعى رحمه يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا
الاداء ما فعل فى وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط
الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافى
الوجوب والاعادة ما فعل فى وقت الاداء ثانيا لخلل فى الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثانى
لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسيم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه
متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله فى تعريف الاداء اولا متعلق
بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع فى وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم
والناسى عند التذكر قد فعل فى وقتها المقدر له ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابى حنيفة رحمه الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير
موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت
وجوبه اذ الوجوب انما هو بالسبب ثم يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف فى الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداؤه

عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها اداء ابتداء ربع العشر والحاصل
ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها
فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو
في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها فان العبادة
حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر ولم يقل
الواجب ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده
فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف
دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه وعصره قضاء
من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى فان قلت فقد يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي
ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا
قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب
يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو راى البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام
موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان
بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسئ تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب لا يخص موجب الامر ولم يتعرض للمباح
اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب
والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة
والندب اي يجعله مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح
ايضا اداء لا لكتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه
اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه
حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة
بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي **قوله** ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء
على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا
قضيت الصلوة وقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه
الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك تسليم العين
دون المثل **قوله** والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض يكون بسبب
جديد اي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد لوجوب الاداء وفي عبارة اكثر المشائخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الحكم
كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المص في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام هو القضاء يجب

ويطلق كل
منهما على الآخر
مجازا والقضاء
يجب بسبب
جديد عند البعض
لان القربة
عرفت قربة
في وقتها
فاذا فات
شرف الوقت
لا يعرف له
مثل الا بنص
وعند عامة

بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا
يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست
مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف
له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للراي في مقادير العبادات وهيئات واثبات المماثلة بينهما
لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب
سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه
بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرف الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال
وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر
بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز
في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليها ما هو مشروع
له في وقت آخر ويماثله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة الماثم شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل
الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كان الصفة مقصودة والوقت ليس
كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم
على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفايت يقابل بالمثل او الضمان فما الذي قوبل به شرف
الوقت الفايت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد سقطت في
غير العمد لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تاثيم تارك الواجب ومخرجه
عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج
الوقت الا ان المص صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا
وذلك لان الشرع جعل جزاء ترك غير العامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت آخر من غير تعرض لشئ آخر
بل مع ايماء الى انه بمنزلة الماتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج
الوقت الا انه في اثناء الكلام ملي زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي
الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم
في غير الصوم والصلوة كالمنذورة والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم
لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس
فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لا نم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وحقوق شرف
الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان خروج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذورة والاعتكاف ثابتا
بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول

اصحابنا يجب
بما اوجب الاداء لانه لما
وجب لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من
عنده ... الوقت ...
... القضاء ...
صلوة ... من نام عن صلوة ...
... الوقت ...
سبب ... الاول
والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورة
والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لا
الانا وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج
الوقت وان شرف الوقت ساقط لا
للايجاب ابتداء ...
ان القضاء انما وجب بالنص وهو ...
فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي
اوجب الاداء فقال في جوابه ما ذكرنا من النص
الى آخره والعلم لا بد قضاء الاعتكاف
والمنذورات قياسا لان القياس
مظهر لا مثبت

لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم الجمعة واليوم لو اقتضاه لكان اداء
بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصي بالتاخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم و
بالقاعة في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه ولا يلزم اقتضاءه
خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء **قوله** فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان
او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بالصوم مبتدأ ولا يجوز
ان يقضي في رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان
الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد
وهو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا غير رمضان ظاهر
هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والاشكال المناسب
ان يقع السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم
والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص
الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم
وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف
اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول
فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا
يقتضي صوما للاعتكاف لا اثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت
بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة
والممات فلم يثبت القدرة فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان
ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان تحتمل السقوط والعود
الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتأد في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله
صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوصل اليه الا بها ويكون مما
يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج
الى وضوء لاجلها وقوله انما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود ومخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة

بواسطة ان هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا
الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فيثبت بعارض شرف الوقت نقصان وهو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف
وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اي على اكتساب مثل ما فات
من زيادة الفضيلة الثابتة لشرف الوقت فسقط ما يثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز من الاكتساب فبقي الاعتكاف مضمونا
باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت
بخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرائطها وقوله وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا
باطلاقه احوط الوجهين الذي احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص
والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه احوط الوجهين
هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت به والرخصة الواقعة لشرف الوقت اولى باحتمال
السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود ومخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كمال
لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه اولوية سقوط
النقصان ان احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان
فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون
اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الفوت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف
الفوت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط
النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم لا اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت
صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان
قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد فان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء
لا التأثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الى ذكر
من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا
في بيان المط مما ذكره وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك
لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه يثبت الحكم لوجود سببه مع عدم
المانع وقوله لان تحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية مبتدأها ان تحتمل وخبرها اولى وضمير تحتمل عائد الى النقصان والرخصة ووحده
لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني فتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذ قصد
معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه اما كان او رمضان
الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزي في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المص في رمضان
آخر لابهامه والى رمضان الآخر لتعيينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان

رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى تمجه ولهذا لكثر فى كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان بالاضافة **قوله** وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره فيقيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير يستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولانه يوجب سقوط النقصان الذى هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفى النفى اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا او فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع فى جميع الشهور الاثنى عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا فى واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف فى رمضان **قوله** وقد فسر فى بعض الحواشى الوجهان بغيرما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والاخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والالزام ان لا يجب عليه القضاء فى صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به فى رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والاخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابى يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفى الثانى اسقاط الاصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثانى بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التادى فى رمضان الثانى فيجب ان يكون الوجه الثانى الغير الاحوط هو التادى فى رمضان الثانى بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المص رح الا الوجوب بسبب جديد كما فى التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما فى التفسير الثانى ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد يسقط بزوال الوقت كما فى الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم المقصود العود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتاد فى رمضان الثانى ولا يخفى انه بعيد لا يحتمل اللفظ **قوله** والاداء قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الآخر او غير محض ان كان فيه فيصير الاقسام اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام رح بقوله موجب الامر يتنوع نوعين وكل منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم الى قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة والية اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون فى حقوق الله تع او فى حقوق العباد فيصير اثنى عشر قسما وظاهر عبارة المص هو ان التقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفى والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعل قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفى العبارة اختصار اى الاداء المحض وهو كامل وقاصر واما شبيه بالقضاء **قوله** كالجماعة يعنى فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التى شرعت فيها الجماعة اما ان تودى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او تودى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان

لبعضها

بعضها الاخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفى لفظ المص اشارة الى ذلك حيث جعل القاصر صلوة المسبوق حال كونه منفردا والشبيه بالقضاء فعل اللاحق اى ما يفعله حال كونه لاحقا لا جميع صلوة ففى التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبارة تامة كصلوة المنفرد وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك فى الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة بنفسها فى الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا **قوله** كفعل اللاحق وهو الذى ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقى بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه فى الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اى بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة فى حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء **قوله** فى الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال **قوله** وقد فرع حال من تم اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام **قوله** والقضاء لا يتغير لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير فى نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل **قوله** واما القضاء يعنى انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض **قوله** وثواب النفقة للحج يشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللامر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجرى فى العبادات البدنية الا ان فى الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق يقع عن الامر وظاهر المذهب انه يقع عن الامر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الامر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفى قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما **قوله** ولا يقضى تعديل الاركان الفائت فى الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة فى الدراهم المؤداة فى الزكوة لانه اما ان يقضى الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد نص او مع الاصل بان يقضى صلوة معتدلة الاركان او يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول **قوله** قلنا بالوجوب احتياطا اى لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية

كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية فى الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة مندوبة تحويسة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رح فى الزيادات فى فدية الصلوة يجزيه انشاء الله تعالى **قوله** وفى الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اى قلنا بوجوب الفدية فى الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة فى الاضحية لانها عبادة مالية يثبت قربة بالكتاب والسنة والاصل فى العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل فى الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه المال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيه الغنى والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففى الوقت لم نقل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة فى ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التى عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم يعين شيئا احتياطا فى باب العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه تقول فى الوقت وفى معرض النص متعلق بقوله لم نقل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل فى الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح **قوله** لم يبطل بالشك اى باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بمجى ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل فى الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر ينتقض بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر **قوله** لكن للركوع شبه بالقيام من جهة لقاء الانتصاب والاستواء فى النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه لان استواء اعالى البدن موجود فى الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء **قوله** ينقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام **قوله** والبيع اى كتسليم عين الحق فى البيع وفى عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا الا ان الرد يقتضى سابقة الاخذ فيصح فى الغصب دون البيع وفى تمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال فى بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضى وكذا الحكم فى سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت فى الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبنى على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلت العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع فى الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى فى الدين عين الحق فى الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا لنفسه ضرورة تحقق التغاير فى الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشارع عين الثابت

فى الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا فى ذمته كما كان ماله دينا فى ذمة المديون فتقاصا فيشكل فعنه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الواجب وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت فى ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى والجملة على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل **قوله** والقاصر يعنى اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك فى يده مال انسان فتعلق الضمان برقبته او بمرض حدث فى يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا وجارية سالما عن ذلك فسلم بالجهة هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابى حنيفة رح حتى كان المشترى لم يقبضه فيرجع بكل الثمن على البائع لان يد المشترى زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها مستحقة فى يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالكه او مرتهن او صاحب دين وهذا الاتفاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشترى لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا ففى لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف فى المشتغل بالجناية دون الدين وفى المبيع دون المغصوب **قوله** وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما فى يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه فى الوصف وان هلك المقبوض فى يد رب الدين بطل حقه فى الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشئ لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف رح ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتاديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغى ان يجعل قيد التمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة والاداء الذى يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امراة على عبد له هو ابو المراة يعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضى بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمراة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضى بالقيمة على الزوج الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث ونحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المراة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المراة لانه الذى استحقه بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل مستحقه بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المراة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بالقضاء ثم ملكها البائع ثانيا لا يجبر على التسليم الى المشترى اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل

والفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق و
الكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه
لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المراة في العين فلا يجبر
الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد
حقها فيه اذا كان القضاء بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه
اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه بخلاف ما اذا قضى القاضي بالقيمة بتصديق المالك او باقامة البينة فانه لا يعود حق
المالك في المغصوب بل هو للغاصب لانه تم الملك بسبب الفصل برضا المالك حيث ادعى هذا المقدار **قوله** وحل على
بريرة هي مولاة عائشة رض من بني تميم ولا يحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع
وهي لا تحرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين
وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ووصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض
المكلفين ويحله للبعض الاخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل متبدل ببعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المص مناقشة لا يخفى
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد وصف المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب
تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة
السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب التقديم يعني لو غصب طعاما فقدمه
الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رح
خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما
فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب
برأ عن الضمان بالاتفاق وتمسك الشافعي بان الغاصب مامور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهي عنه فلا يكون اداء
مامورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال نفسه لعدم
المانع الحسي والشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء وتسليم عين حقه اليه الا انه لطل معنى الاداء وهو ايصال
حق المالك اليه نفعا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه يلزم التناقض ان احدهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير
منهي عنه والاداء مامور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المامور به والثانية انه اداء
قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور **قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من
التصرف فيه فان قيل قد ازال يدا مطلقة لجميع التصرفات وما اعاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت
القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل
عارض لتقصيره فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا
العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة

عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء **قوله**
والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد
فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل
الكامل الا ان الاول اكمل **قوله** ففي قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما
ان يكونا خطأين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل
الاحكام مذكورة في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاتل والقاطع شخصا واحدا متعمدا
ويكون القتل قبل البرء **قوله** وعندهما ليس للولي ان يقطع بل ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى
القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله عمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو
القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع
ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا كان بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل لافضائه الى القتل بمنزلة السراية
اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المص لتعيين
ما صدق عليه الموجب في الموضعين لا لبيان اختلافهما بالمفهوم **قوله** والقتل قد يحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به
ولا يتصور للاتمام والسراية بعد فوات المحل **قوله** وعند ابي يوسف رح يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل
له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رح يجب قيمته يوم الانقطاع
لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع **قوله**
فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي رح تضمن بالمال المتقوم و
توطية لاقامة الدليل فان التقوم على سبب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة
بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من
شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملكية عند الشافعي رح فعنده منافع المغصوب
يضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار
مثلا وعند ابي حنيفة لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار
لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال
المتقوم فلا يقضى الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد

امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها فى كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض
المنصرمة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقويم باعتبار المالكية واطلاق التصرف وهى راجعة
الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال **قوله** تقومها فى العقد ثبت بالرضا منع لقوله
ما ليس بمتقوم فى نفسه لا يصير بورود العقد عليه متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضا
قلت لما اشتمل العقد على الرضا كان التقوم بالرضا تقوما بالعقد لان تاثير الشئ فى الشئ يجوز ان يكون باحد اجزائه
او لوازمه **قوله** فلا قياس عليه اى لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع فى الغصب بالقياس على
تقومها فى العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع فى الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها
به فى العقد اما الاول فلان الحكم فى الاصل مثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصلح مقيسا
عليه واما الثانى فلوجود الفارق وهو الرضا فان له اثرا فى ايجاب المال فى مقابلة ما ليس بمال كما فى الصلح
عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود فى كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل
على خلاف القياس وابطال الثانى بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم
ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضا انما يؤثر فى صحة
استبدال ما ليس بمال بالمال لا فى جعل ما ليس بمتقوم متقوما فتخص كل من القياسين بمانع **قوله** وهو
اى استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان فى استيفاء القصاص
معنى الاحياء المافية من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفى حيوة اولياء
المقتول وابقائه حيوة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد فى المال وانما يثبت فى الخطاء على خلاف القياس
ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية **قوله** والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة
على عبد غير معين فان الحيوان يثبت فى الذمة كالابل فى الدية والغرة فى الجنين وهذا جهالة فى الوصف لا
الجنس كما فى تسمية ثوب ودابة فيتحمل فيما بنى على المسامحة كالنكاح وان لم يتحمل فى البيع فتسليم عبد وسط اداء
وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما فى جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة
وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه فى تعيين الوسط الواجب فى العقد وللعبد
مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغى ان تتعين القيمة ولا يجبر الزوج من اداء العبد والقيمة فجوابه
ان العبد معلوم الجنس مجهول بالوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما اذا امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثانى يجب القيمة

كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيتخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فايهما ادى يجبر المرأة على القبول وظهر بما ذكرنا ان
قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وادائه يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه فى اصالة القيمة
بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه فى جميع
صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله فصل** من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع
حكيم لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اضرب على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا فى
ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له
فالمصنف قبل تفصيل المذاهب واله الامل حمل القول بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال
فى الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ فى معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما
ثبت حسنه فى العقل وموجبا لما لم يعرف به **قوله** هذه المسئلة اى مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه
باب الامر والنهى وهو يقتضى حسن المامور به وقبح المنهى عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن
لنفسه او لغيره ونحو ذلك **قوله** ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين
الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن افعال البارى تعالى هل تتصف
بالحسن وهل يدخل القبائح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر
يكون حسنا وما تعلق به النهى يكون قبيحا ثم ان معرفتها اهم فى علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهى ما ليس بقبيح **قوله**
ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع
عليه متعسر الوصول اليه وهو ادى مسئلة الجبر والقدر المدركات التى يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المرتبة
بالقوى الفكرية للوصول اليها ومجاريها ما وصل اليها كل احد بقوة فكرية ولم يستطع مجاوزته فى هذه المسئلة فمن زل قدمه
فى البوادى او ضل نهجه فى المبادى فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق فى بحره ولم يتنبه للخطاء
فى مقدماته فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط فى تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا
اختيار والقدر تفريط فى ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله استقلالا فى ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق
اى الثابت فى نفس الامر هو الحاق اى الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا
تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اى عما يشبه الحق وليس بحق **قوله** وفقت اى جعلت
لا تفاعليه ووفقت اى جعلت لى الاسباب متوافقة لا يراده فالاول من التوقيف والثانى من التوفيق **قوله**
اعلم ان العلماء تحريرا للبحث وتلخيصا لمحل النزاع على ما هو الواجب فى المناظرة نقلوا ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة
معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثانى العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة
بمعنى كون الشئ متعلق المدح او الذم والثواب والعقاب شرعا بالنص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافى جواز العفو
ولذا قالوا كونه متعلق العقاب لم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال

حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبيح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله ادلة اخر على مذهبه مستغنية عن الامرين **قوله** لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنه اي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهي عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فانه تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى **قوله** وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يمدح على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم فاعله عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعلاه قد لا يكون حسنا بل يكون قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح لا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم ما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما الفرق ان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المص وللقائل ان يقول ان اريد بما له ان يفعله او لا يفعله ما يجوز وما لا يجوز له ان يفعل فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل

ما يستحق تركه المدح لم يكن كلا التفسيرين للقبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه **قوله** لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبيح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظ ثم ما ذكره المص في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز والضمني قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غاية ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو ثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايض عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هذا امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن

العقلي جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه
الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما
فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير
تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص بفعل
القبيح على ما وقع في تقرير المص ره وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا
اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح
ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان
نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة اعني
جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علة ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما
يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون
باختياره قطعا للتسلسل لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار
واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي
الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى
فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف الفعل بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا
لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري
الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح
هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم بالضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن
الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث
بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرعي وعندكم لو لا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا
وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به وقبح التكليف عندكم كما اذا كان الموجد هو الله تعالى
فلهذا قال المص ره انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به واقول تحقيق منشا الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه
يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمص ره اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح
ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود
المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات **قوله المقدمة الاولى**
ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فيحصل له هيئة هي القيام او تسخن فيحصل له صفة هي الحرارة او تحرك
فيحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى
تاثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات المرقع والحدوث فانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكالقيام

والقعود

والقعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام
او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي يكون المتحرك ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهي والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء
من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع
وللايقاع ذلك الموقع موقع آخر وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة
فيلزم التسلسل في جانب المبدا اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع
الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدا لان استحالة
التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف التسلسل في جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق
ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور متحققة غير متناهية هي الايقاعات
المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعلا اما لو اوجد شيئا بايقاعه
وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك وان انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا
يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الزامي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في
الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة
ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المط هو لزوم
التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري
من غير شيء يقع به **قوله المقدمة الثانية** حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها
فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة
موجودة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم
ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد ونحو ذلك لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال
فلهذا قال حالا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على
موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه
وجود الممكن فحاصله مقدمتان احديهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود
الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوع
ع واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم
والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا
يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا خلف وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا
وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير

وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك
الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه
الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود
او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده
واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نم لزوم ذلك على
تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق
المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه اخرى فلا نم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق
حالة العدم وهو ظ ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم و
ان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح وليظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المص ره زيادة لا حاجة
اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده
او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظ لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه
لقولكم والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد
بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وبهذا اندفع ما يقال ان الممكنة تنافي
الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول
نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وح يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المص ره مبني على ان الايجاد امر يتوقف
عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متاخر عنهما وفي الخارج
غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا
بلا مرجح لان نسبتها الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهي الى الوجوب
وح يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولويته لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية
فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان بسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود وعدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة
ما يتوقف عليه الوجود **قوله** وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء
واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولوية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين فانهم ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه
الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته
واختياره اي وقت اراده الله تعالى فالعالم مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول
لامتناع التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول **قوله** واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن
محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته
الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المص ره

بانه

بهذه القضية يعني تتفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الوجوب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاب الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجبه واعلم ان المشهور ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق لانه ان اريد السبق الزماني ... ان اريد السبق الذاتي ...

بانه ان اريد سبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق
الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء
على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظ من كلامهم فهو ايضا باطل لانه
ان اريد الاحتياج في التعقل فظ ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج
وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة
فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج
اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة
لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثر العلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا
منها يقتضي تقدمه عليها وهذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثر العلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي
سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثر الشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني
والجواب ان المراد بسبق الاحتياج اليه في نفس الامر يعني ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب
لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف
عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو تاكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق
وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة
السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا
تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود
بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك **قوله** مع العلة الناقصة او التامة ارادوا بالمعية الزمانية والا فالمعلول متاخر عن العلة
لا محالة **قوله** ثم العقل كانه تنبيه على منشا الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هي المؤثر
التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا
الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متاخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدما عليه
من حيث ان الآخر يحتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات
مختلفة وهذا الذي ليقوله دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات
وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب
فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما على الآخر بمعنى احتياج الآخر
اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق
كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان
يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم **قوله المقدمة الثالثة** ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان تشتمل على امر ليس بموجود

... العلة الناقصة لا وجوب معها ... لا يكون الوجوب ... ان الوجوب ... سبب الاحتياج ... ان العقل ... من حيث انه يحتاج الى الآخر ... واحد ... متاخر ... عنه ... وجود ذلك الممكن يلزم ... في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة

ولا معدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له
كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة
ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن
المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود
الممكن من غير ايجاد شئ اياه لانه قبل الوقت لم يكن ما يجاد وبعده لم يتحقق شئ آخر يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع
ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ترجيح ما شاء متى شاء والاظهر ان يقال لو كان المجموع
قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال
لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الرئيس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من
الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في
طرف المبدأ ثم ان لم يكن لبعض تلك الموجودات عدم سابق في شئ من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام
العلة التامة وان كان شئ منها معدوما فعدمه يكون بعدم شئ من العلة التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شئ من
الازمنة وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم الحادث وان لم ينته اليه
لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقدير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم
انتفاءه غاية ما في الباب انه لا يدل على وجوده اما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام
في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان
علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث
ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد
يوجد زيد من غير توقف على عدم شئ ما اذ لو توقف على عدم شئ ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما
باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات
فان قيل هب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم لكن من اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن
على هذا التقدير يستند الى الواجب الى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديما فاذا كان العدم الذي
يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود
زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى
القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن
الا بزوال شئ مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب
وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا
يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يمكن زواله بزوال الموجود فقط لانه ح يصير القسم الاول

بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلنعد غرضنا هذا
الشق فنقول اما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا للقول وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه
قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان
انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسيأتي الكلام عليه
واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شئ مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال
وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال
العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف
عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هذا خلف
لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود ولا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر
من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضنا تحققها لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا
لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم
عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة تحقق وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة
هف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شئ فرضناه عمرا
واذا ثبت بطلان توقف وجود زيد الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد على عدم شئ ما ثبت قولنا
كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا
كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجوده بل لا بد من عدم شئ منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه
الا بعدم شئ من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشئ بانه لا يكون الا بعدم شئ مما يتوقف عليه
وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشئ الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال هذا تقرير الدليل
على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب
الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شئ وهذا لا يوجب عدم
تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان تتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر هو اليها مستلزما للعدم
الذي له دخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد
على جميع الاوضاع المقدرة وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شئ من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم
ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات
المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما
عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات مما لا مدخل له في اثبات المط ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما
عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شئ

من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهلم جرا لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر
هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد
الى الواجب وان لم ينافي الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول
عند وجود العلة لا تكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات
فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلنا لان الكلام انما هو على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة ففي اي وقت اوجد
المختار ذلك الحادث اما ان تحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف
واما ان لا تحقق فينتقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا
الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب على ما مر وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول
لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض
من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذا قد بطل الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود
العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المط فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة
ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير
ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي يفتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع
الواجب وح لا يتم برهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة
اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اي كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول ممكن
البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا يكون اثر الموجب بالذات والذات التي يمتنع
زوالها كيف يوجب اثرا يجب زوالها فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدي وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا
ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه
وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع
البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد
تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا افراده ايضا لامتناع بقائها
كذا ذكره المص ره وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادة حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا
المقام موضعه علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتباريا عقليا للقطع بتحققه سواء
وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدا في الامور الموجودة ويمتنع كون
الايجاد والايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد
امرا اعتباريا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد
اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه

لم يوجد

لم يوجد الفعل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في الخارج **قوله** فان قيل تقرير
السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور
فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم
ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع
على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث عن موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا
يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انا اوردته على نقيض مطلوبك والظ
ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف يمكن ان ينسب الى المص ره وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشا التوجيه
والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات
محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور
لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود ولا يخرج شيء عن النقيضين فتلك
الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او
معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري
فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون
لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار
ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة
الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار
الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يبطل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا
ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال
العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم بمعنى وجود
بكر مثلا فيلزم التخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق
القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلق الارادة بشيء ثم
انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم عدم الحوادث وانتفاء الواجب على تقدير
كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسباق الذهن اليه من قوله لا نم ان كل موجود يجب بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب لان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم
المانع واعلم اني لم ار احدا في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكني ولقد راجعت فيه كثيرا
من الحذاق فما زادوا على اتعاب النواظر والاحداق وهني لو اقتديت بالمص ره في الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام
وكثر الملام والله الموفق للمرام **قوله** لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث

على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب
لانها ان كانت منتفية فى شئ من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشئ بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم
عدم الملزوم وان لم يكن منتفية فى شئ من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذى لا ينتفى فى شئ
من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام فى تلك الامور كما فى هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان
هذه الامور لا يستند الى الواجب بطريق الايجاب لا يلزم من ذلك استغناءها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة
كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها
الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن
لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه
اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله
لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور فى موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى
ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن
تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل فى غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول
بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقل واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم
وجوب ايقاعها بل مع تساوى الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه لا امتناع فى ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع
ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد
ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهى الحالة الثابتة للمتحرك فى كل جزء من اجزاء المسافة فانها
موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والمعدومة والامور اللاموجودة واللامعدومة
اعنى الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها يجب على تقدير
الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامور اللاموجودة واللامعدومة كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة
التى هى الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثانى يجب **قوله** واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار
والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات وموجب لكونه تعالى فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه
موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان
بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ننقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث
او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة
الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل الصادر عن الواجب لا يجب وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود
جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة
واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق

واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج فى وجوده الى الموجد وجه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن نفى الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الحوادث من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر فى المقدمة الثانية

علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور اعنى الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد او لا وجود للايقاع ولا الاختيار
كما لا عدم لهما واما الثانى فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء
الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المط **قوله المقدمة الرابعة** ان الرجحان
بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد بط وكذا الترجيح بلا مرجح اى الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهى غنى عن البيان واما
ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز وواقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون
للراجح او للمساوى او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد الممكن اصلا لانه
لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثانى فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين
بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اى اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذى هو ثابت فيلزم اثبات الثابت
وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح اخر وهو لا محالة
يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان
المدعى بطلان ترجيح الراجح فى الجملة بمعنى انه لا شئ من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهى الترجيحات لجواز
ان ينتهى الى ترجيح المساوى او المرجوح اى الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح فى ترجيح
الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوى او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان
انحصار الترجيح فى ترجيح الراجح ثبوت انحصاره فى ترجيح المساوى او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالاخرة الا
للمساوى او المرجوح ويثبت به المط وهو وقوع ترجيح المساوى او المرجوح الثانى ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات
الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعنى عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاب الممكن يكون ترجيحا للمساوى
نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الاخر
او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح
قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لهما كما ان الايجاب بالذات لا يعلل
بان الموجب لم اوجب هذا دون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوى او المرجوح يوجب رجحانه
وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوى او المرجوح مادام مساويا او مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين
اعنى الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا او مرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشئ راجحا واخراجه
عن حد التساوى فضلا عن المرجوحية **قوله** وهو اى القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح
بط والعلم بوجود الواجب مبنى على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان
ممكنا فلا بد من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفى الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهى الى الواجب
وهو المط وبهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف من ان هذا الاستدلال انما يبتنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح
الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد وتم ولا يلزم وجوده بلا موجد

قلنا ارادة الارادة عينها اولا زادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد والحكم
ان نزاع الحكماء انما هو فى ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا فى ترجيح احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة **قوله** مع انه
يعنى يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لابد من موجود لا يحتاج
فى وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول
والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهى التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذى لا يحتاج فى وجوده
الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته
ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها فى اللفظ **قوله** وايضا يعنى ان المتكلمين
فى مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سند المنع اى لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما فى
الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون
الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المص من انه يجب اقامة
البرهان على وجود المرجح فى المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على
بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس
للحكيم الا منع التساوى او عدم المرجح فيه **قوله** على انا نقول على سبيل التنزل باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا
لدعوى الحكماء فيه وتقريره ظ والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح فى نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذى
يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى مهالك سباع آخر فبقى الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا
فى المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح فى علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان
عدم العلم بالرجحان فى اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان فى اعتقاده لجواز ان يكون راجحا فى اعتقاده وهو لا يعلم ذلك
ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المص لبطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح فى المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان
ترجح غير الفاعل واختياره بل يصير احد المتساويين راجحا بتاثير الفاعل **قوله** فعلم مما تقدم انه لا امتناع فى ترجيح احد المتساويين
بل هو واقع وانه لا امتناع فى ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد
فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود ولا حالة
للشئ قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود ولانه لم يكن معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود
وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغى بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود
الممكن بلا علة للوجود ممتنع كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود **قوله** اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول فى
الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل فى قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود
الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التى تكون للمتحرك فى اى جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس
المعنى الذى وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كالايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اى عدم

اختيار العبد فى فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظ اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب المستلزم لنفاد
الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه فى المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعنى عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط
لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شئ من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل
وباختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل اولا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم لزوم
التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود
ولا معدوم ووجود المرجح التام اى وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافى التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع
فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل فى الايقاعات بناء على انها ليست
موجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظ
لما مر من ان اتصاف الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار
فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اى وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين
باختياره وان اريد الثانى اى الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك
الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المص ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدمه
الوجوب اعتمادا على ما سبق فى المقدمة الثالثة **قوله** فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد فى الحديث ان القدرية
مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله
تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور
والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفى الجبر
والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر فى فعل العبد مجموع خلق الله تع واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا
الثانى فقط ليكون قدرا والمص اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا فى بعض
الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفى فى وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التى من العبد وقد يقع من غير
تحقق الاسباب التى من عنده فعلم انه حاصل بخلق تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جرى العادة بان
الله يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقى الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها وللقائل ان يقول خوارق العادات
وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعى وسلامة الآلات لا ينافى كون العبد هو الموجد لفعله الاختيارى لجواز ان يكون المؤثر
قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد
الله البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق تعالى على ما هو المدعى **قوله** وان لم يكونا صادرين منا
لا يكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة فى الحيوان شوق الى حصول المراد وداعية الى التحصيل
الا تعلق او تخييل من الملائمة وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التى تشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختيارية
ما يكون صحة تعلق الارادة به يصحح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس **قوله** وايضا نفرق فى الا

بين ما لقدر على تركه وما لا نقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل
والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع في صورة
الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا الفرق في الترك بين ما نقدر على فعله
كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي واليم فقد تحقق في الفعل
الاختياري باعثا عليه ودواعيا اليه من النفس كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه **قوله** كقطع
مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء عليهم السلام وقد تواتر عن الاولياء
الا ان بعض الفقهاء يكرونه **قوله** ثم القصد جواب سوال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري
لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسلت الاختيارات فاجاب بان القصد
مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من
الامور اللاموجودة اللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف
القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك
وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاستناد
الى المخلوقات لله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع
لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق
وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن
في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة كالحالة الحاصلة من القاع
والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية **قوله** برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا
نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا
معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شي او بواسطة

عدم شي والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشي يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي تاثيره الاختياري
واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد
ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال
جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان
لزوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شي وهو واجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك
الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا يخرج من صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ما ويلزم منه بطلان
ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشي
الموجود وخالقا له لان ذلك الشي يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الالة ونحو ذلك فتعين ان ذلك
الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى
وكل منهما مقدور بقدرته الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح والثاني في الخلق يقع الفعل المقدور
لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا تحت حركة زيد بخلق الله في غير من قامت به القدرة وهو زيد وتعلق
في كسبه في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر
الكاسب صنعه في فعل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول ان وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا
للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة
والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون
في توقفه على امر من امور الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان
بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها شعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها مما
قصد الى صدوره وصحة الصدور وغير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه وصحة الصدور واللاصدور
هي المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في صدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة
بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقدان احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد
الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية لغط فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل
يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسوال السائل بعد حصول القدرة والارادة
هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حالة وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي
الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فواتها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها
ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا
ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة للعبد ومرادة فالحق انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين **قوله** ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال

كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية كلها اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما تضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها **قوله** نقول ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وبانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم ادعاء التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب او العقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المصنف حتى ذكر في سند المنع ما ذكرتم اورد ما كان مذهب الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته ولا لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم في الآخرة الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به او بدليل على استحقاقه المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه ما ذكره المصنف من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديد الاسجاع وتكثير الافزاع فلعله عند الاشعري كصرير باب او طنين ذباب والله اعلم بالصواب **قوله** فى ورائه الثواب من ورائه **قوله** وعند بعض اصحابنا رحمهم الله تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان التصديق او اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا التوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني

ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما اقامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة النص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه السلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي **قوله** وكذلك نقول امتثال اوامر النبي عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كالامر وبقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم التصديق بما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات **قوله** فلان الاصلح واجب لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثاني على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو الاصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك **قوله** وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله نعم لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق وهو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب وبني على هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالكتاب والنبي كاكثر احكام الشرع **قوله** بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح

والمباشرة هو ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان يخلق العادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائميا او اكثريا وعند الحكما بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير البارى تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذى يولد النتيجة وما ذكره المص اقرب والنسب بتغيير رسم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر **قوله** ثم ذلك الشئ لغظة ثم اشارة الى ان الشئ الذى لا حاجة بحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شئ على حسن شئ آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن **قوله** ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او بعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او بعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فالمص خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعنى ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعنى ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شئ من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشئ حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح **قوله** وكذا القبيح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته او لا والثانى اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق ان الحسن او القبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو فى بعض الافعال فلا ينافى ثبوته فى بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء **قوله** وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى فى نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح فى الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشئ معنى كائن فيه ولا يصح فى الحسن لعينه اذ ليس ذات الشئ معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام فى الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهى لا محالة تكون جزئيات متشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلى الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتبارى يكون الحسن راجعا الى جزئه الذى هو المعنى الكلى والمذكور فى كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى فى نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فى ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة فى نفسها اى مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها **قوله** والفرق بين الجزء قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذوات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبى من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبيح لذاته هو النوع

لا الجنس نفسه **قوله** اما الاول اى المامور به الحسن لمعنى فى نفسه ثلثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره او لا والثانى اما ان يقبل سقوط التكليف به او لا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى فى غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى فى نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف او لا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى فى نفسه واعترض عليه بان الساقط فى حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا ولذا غيره المص الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به اذ الوجوب لا يتم حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافى كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعرى وسيصرح المص بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره **قوله** واعلم ان المنقول يعنى ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن فى احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا فى احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان لم يقض الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبى عليه السلام كان يامر بها ويكتفى ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففى حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفى حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشئ كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشئ فسيجئ جوابه ولقد طال النزاع بين المص وبعض معاصريه فى تفسير التصديق المعتبر فى الايمان وانه التصديق الذى قسم العلم اليه والى التصور فى اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذى يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق فى المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم فى البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المص ان التصديق امر اختيارى وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع فى القلب صدق الخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن تصديق

من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل للسان داخلا في الايمان بخلاف اعمال
سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا
فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه متعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي
هو فعل اللسان راس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المامور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود
الامر به اولم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل لنفسه **قوله** كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في النفس هو
الذي لا يسقط بحال ثم الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل السقوط ويبين كون كلها حسنة لعينها بحيث لا تشبه
الحسن لغيره ثم في الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها يشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري
تعالى وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا يتم حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولهذا لا يحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها بل يؤكده
الا ترى ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل
المضاف كالايمان والصلوة المامور ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد
واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن للمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه في حكم
العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه وتحقيقه ان احدها ان هذه الافعال
ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيها انه لا عبرة لهذه الوسائط وانها في
حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال وانما تحسن بواسطة حسن
دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى
اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة
وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه وفيه تعظيم له واما الثاني
فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة
حق الله تعالى خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم
لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس والنكات بحسب الفطرة محل للخير والشر لكنها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي
لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس
عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان
هذه الوسائط لم يعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس
وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس
وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد
فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلذا صرح المص بان الوسائط هي
الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر النفس

وحاجة

وحاجة الفقير وشرف المكان والمص صرح به **قوله** يرد عليه قد صرح بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد
وهو ان حسن هذه العبادات الثلاثة والكان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت
كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه
لا بمجرد كونه مامورا به كما هو راي الاشعرية واما المص فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها
مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضي حسن
المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان
طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري
لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه
لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به
كالزكوة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع ان يكون الاتيان لكونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى
في نفسه وبهذا القيد فم لزوم حسن جميع ما امر به بجواز ان يوتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه
وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور
به اليهم حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته
ولكونه اتيانا بالمامور به الاول ثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء
المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة
ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه لا معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس
المامور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني الهيئة الموقعة فارادوا بالمامور به
الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المامور به لان الكلام فيه قلنا الكلام
في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها
حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه لا حاجة الى ما ذكره من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا
عنه صادقا عليه الامر كذلك اذ ليست ماهية شيء منها كالصلوة **قوله** يقتضي كونه عدلا واحسانا الانزاع للاشعري في كون العدل عدلا
والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناط المدح عاجلا والثواب آجلا **قوله** فالامر بالزكوة واشباهها دال على حسنها لمعنى في انفسها
ولقائل ان يقول الامر امر مطلق بل التعلق قرينة على انه امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه **قوله** فذلك الغير امنفصل عبارة

فخر الاسلام فقرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود الاتيان بالذى هو مثله بحال اى بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه حسن لمعنى فى غيره لكنه اى ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيانه على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظ ان ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر فى التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجوهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المامور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه وبالمامور به المنفصل وغير المنفصل **قوله** فلا يحتاج اى الوضوء فى كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته **قوله** كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذى هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة فانها تحسن بواسطة الغير الذى هو قضاء حق الميت فالغيران امران حسنان حاصلان بنفس المامور به اعنى الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتادى بنفس المامور به اعنى الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال فى هذا المقام بل ينبغى ان يبين عدم الانفصال بمعنى تادية بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير **قوله** ولما كان المقصود يعنى ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعى فلا شبهة بالحسن لمعنى فى نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله فهو فى الخارج بعين ذلك الغير الحسن لمعنى فى نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى فى نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها فى حكم العدم بخلافهما ثمه وقد يقال ان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه **قوله** والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق فى اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثانى بدليل فحمل المص القسم الاول على الحسن لمعنى فى نفسه والضرب الاول منه على لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثانى الى قوله وينصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى فى غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او الشبيه بالحسن لغيره من الحسن لمعنى فى نفسه كالجهاد والصلوة والزكوة ففى الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفى الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفى الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان الاستدلال الثانى وهو ان كون المامور به بمطلق الامر عبادة توجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى فى نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف ولذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى فى نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف الا ان المذكور فى سائر الكتب

ان الامر المطلق يقتضى حسن المامور به لمعنى فى نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف وذكر فى بعض شروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى فى غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثانى بالمقابل القسم الاول اعنى ما يكون حسنا لمعنى فى غيره ومثل هذا غير عزيز فى عبارة فخر الاسلام **قوله** والفرق بينهما هو ان المقتضى متقدم بمعنى ان الشئ يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعرى من موجباته **قوله** ولما خاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يومر باقامة الجمعة عينا بل بالخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الاخر **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه وهى القدرة التى بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعى على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس باولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلهذا افراد المص لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اى لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشئ استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثانى انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه فى آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم فى الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فانما يدل على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعرى بتكليف المحال الا انه ينسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد فى افعاله بل هى مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجئ والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل متقدم عليه اذ لا يتصور الا فى المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع **قوله** وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا فى نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به واقع خلافا للاشعرى ولا نزاع فى وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليفا بما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه

باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير قدرة العبد فى افعاله الا هذا على ما سبق فى تحقيق التوسط بين الجبر والقدر

وعند الاشعرى هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله جهلا او وقوع الكذب فى اخباره فايمان ابى جهل مثلا وهو مكلف به فالتكليف

بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اى عن كونه مقدورا لابى جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق

قدرته بالقصد اليه غاية ما فى الباب ان الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده والمنافى للامكان هو ذلك لان البقاء على الامكان الذاتى

غير مفيد لانه غير محل النزاع وقول العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه فى الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان

علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شئ من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا

للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه لان الله تعالى عالم فى الازل بكل شئ انه يكون او لا يكون وحينئذ يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا

صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة يعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا او عدم وقوع ويكفى

فى الجواب ان الوجوب والامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن

باختياره وقدرته فيعلم ان لا اختيار او قدرة فى الايمان وعدمه وكذا فى الاخبار وقد يقرر فى تقرير دليل الاشعرى ان ابا جهل مكلف بالايمان

وهو التصديق للنبى عليه السلام فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه فى ان لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع

التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك لا تخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار

بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه **قوله** وعنده اى لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد

تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعرى لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعرى فى ان العبد

مجبور فى افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعرى وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم **قوله** ثم عندنا يعنى ان عدم

جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبنى على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا خفاء فى ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون

واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبنى على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة

ويستحق العذاب فى ما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول

ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء

على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان

قيل لا يجب عليه الترك لكنه ترك تفضلا واحسانا قلنا فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع **قوله** ثم القدرة شرط لوجوب

الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب

عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل عن العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما تعرف من ان نفس

وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة

فعند ذلك يتحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثانى ان معنى اشتراط التكليف

بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام فى صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر

به وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه **قوله** لانه قد ينفك اى قد يوجد نفس الوجوب

بدون وجوب الاداء فلا يحتاج الى وجوب القدرة التى هى مناط الاحتياج اليها هو الاداء وهذا مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى

الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب **قوله** من غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء

الحج بدون الزاد والراحلة نادرا او بدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم فى الغالب وفرق بين الغالب

والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب

والثانى كثير والثالث نادر **قوله** وهى اى القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التى يمتنع

التكليف بدونها هى ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى

ومنه **قوله** فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة

فى الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفانى على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب

من امتداد الوقت لان القضاء اليوم متعذر فى هذه الصور **قوله** كما فى مسئلة الحلف بمس السماء وهذا خلاف بين اليمين الغموس لانه

قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضى ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضى لا يصير الفعل الذى لم يوجد

من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعل فيه **قوله** فاما القدرة الحقيقية فقد اختلفوا فى ان القدرة

مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التى تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهى توجد قبل الفعل ومعه وبعده

وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهى مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها

ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعنى جملة ما يتوقف عليه لما مر فى فصل الحسن والقبح فالمصنف اذا

قال ان القدرة التى شرط تقدمها على وجود اداء العبادات هى سلامة الآلات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط

التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها

ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور

لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك المامور به لعدم

التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة

بناء على عدم علته التامة لا ينافى كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف

ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة

ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان فى الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفى الثانى تكليفا بتحصيل الحاصل

قوله او نقول جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند

هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء **قوله** ولا يشترط ان يكون جوابا آخر عن زفر رحمه الله

دان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب ببقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فيستغني عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء التكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المواخذة في الاخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كل منهما ان كان مطلوبا بنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا بالاثم يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير يبقى الواجبات لتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره في المواخذة وكذا الصلوة بعد الفوات القدرة يبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة **قوله** لان الزاد والراحلة وليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقائهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الالات التي هي وسائط حصول المط فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الالات والاسباب على ما زعم المص **قوله** والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقم يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به ايسر حيث لا ينقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثرت القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط لبقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر **قوله** فلا يجب يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رح واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي وردا لما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير **قوله** وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدي فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والالات والنصاب ليس منها وهذا الايراد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط

اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل مبني ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل منتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب يشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع **قوله** لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب وهو كناية عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فان المنفي الوجوب اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا جمع المص رح بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب ان حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكائد الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المامور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله افضل الصدقة جهد المقل قلت اذا جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظ اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظ الملائم لقوله عليه السلام خير صدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتائيد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويثبت عن التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث لا يفضي الى ابطاله بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور **قوله** ولا حد له اي للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغني من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من لا ادنى شيء له **قوله** لدلالة التخيير يعني ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة وليل التغيير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل بالتاكيد وانه لا بد من الاداء البتة **قوله** لان ذا اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في اخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال **قوله** حتى ان تحقق القدرة اراد بها ملك الرقبة اي تمنعها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق **قوله** الا ان المال هنا غير عين بهذا تحرير الجواب عن اشكال اخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال اخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون ودن الزكوة

قوله واعلم اعترض الخصم على قولهم لیشترط لبقاء القدرة المیسرة لبقاء الواجب لئلا ینقلب الیسر بالعسر اولا بانه یؤدی الی فوات اداء الزکوة فیما اذا اخر اداء الزکوة خمسین سنة ثم ہلک المال وثانیا بانا لانم انه یلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب الیسر عسرا بل انما یلزم ثبوت احد الیسرین وہو النماء مثلا دون الاخر وہو البقاء فان حصول القدرة المیسرة یراد بقاؤہا لیسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات فی صورة ہلاک المال ولا محذور فی ذلک لانه ما فوت بهذا الحبس علی احد ملکا ولا ید ابل المال حقه ملکا ویدا وانما حق الفقیر فی ان یعین محلا للصرف الیه وللصاحب المال الخیار ای فی اختیار محل الاداء فلعله حبس ہذا المحل لیؤدی عن محل آخر فلا یضمن الا تری ان منع المشتری الدار عن الشفیع حتی صار بحرا ومنع المولی العبد المدیون عن البیع او العبد الجانی عن اولیاء الجنایة من غیر اختیار الارش حتی ہلک لا یوجب الضمان وعن الثانی ان معنی انقلاب الیسر الی العسر انه وجب بطریق ایجاب القلیل من الکثیر یسرا وسہولة فلو اوجبناه علی تقدیر الہلاک لوجب بطریق الغرامة والتضمین فیصیر عسرا ولیس المراد ان نفس الیسیر یصیر عسرا فانه ممتنع عقلا وانما الیسیر یصیر عسیرا وبالعکس فسلیما ان المیسر لکل عسیر **قوله**

فصل فی تقسیم المامور به باعتبار امر غیر قائم به وہو الوقت بخلاف ما سبق من التقسیم الی الاداء والقضاء والحسن لعینه ولغیره فانه کان باعتبار حالة للمامور به فی نفسه فلهذا جعله فخر الاسلام فی الرتبة الاولی وقال فی ہذا التقسیم لابد من ترتیبه علی الدرجة الاولی ای لابد من ذکر ہذا التقسیم وایراده عقب التقسیم الذی فی الدرجة الاولی وہذا الفصل اصل للاحکام الشرعیة ینبنی علیه ادلة عامة القواعد الکلیة والجزئیة فی الفقه لاشتماله علی مباحث الموقت وغیر الموقت وما یتعلق بکل من الاقسام والاحکام وذلک معظم احکام الاسلام **قوله** مطلق وموقت المراد بالموقت ما یتعلق بوقت محدود وبحیث لا یکون الاتیان به فی غیر ذلک الوقت اداء بل یکون قضاء کالصلوة خارج الوقت ولا یکون شرعا اصلا کالصوم فی غیر النهار وبالمطلق ما لا یکون کذلک وان کان واقعا فی وقت لامحالة **قوله** اما المطلق فعلی التراخی اختلفوا فی موجب الامر فذہب کثیر الی ان حکمه الفور والمختار انه لا یدل علی الفور ولا علی التراخی بل کل منهما بالقرینة وہم یعنون بالفور امتثال المامور به عقیب ورود الامر وبالتراخی الاتیان به متاخرا عن ذلک الوقت والصحیح من مذہب العلماء الحنفیة انه للتراخی الا ان المصطلح علی ان المراد بالتراخی عدم التقیید بالحال لا التقیید بالاستقبال فالتراخی عنده اعم من الفور وغیره وذلک لانه لما استدل علی کون مطلق الامر للتراخی بان الامر جاء للفور وجاء للتراخی فلا یثبت الفور الا بالقرینة فعند الاطلاق وعدم القرینة یثبت التراخی بالضرورة عدم قرینة الفور لابد لانه الامر کان لمعارض ان یقول جاء للفور والتراخی فلا یثبت التراخی الا بالقرینة فعند عدمها یثبت الفور فدفعه بان الفور امر زائد ثبوتی فیحتاج الی القرینة بخلاف التراخی فانه عدمی فصار ما ذکره موافقا لما ہو المختار من ان مطلق الامر لیس علی الفور ولا علی التراخی بالمعنی المشهور وما دلالة للامر علی احدہما بل کل منهما بالقرینة **قوله** او لا یکون کقضاء رمضان جعلوا صیام الکفارة والنذر المطلق وقضاء رمضان من المطلق

باعتبار ان الصوم لا یکون الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق کما ذہب الیه صاحب المیزان لان تعلقه بالنهار داخل فی مفهوم الصوم لا قید له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والکفارة بالنذر والحنث ونحوہ فلا یکون النهار الذی یصام فیه سببا لوجوبه **قوله** وقسم آخر مشکل حق التقسیم ان یقال الموقت اما ان یتضیق وقته او لا الثانی اما ان یعلم فضله کالصلوة واما ان یعلم مساواته وہو اما ان یکون سببا للوجوب کصوم رمضان او لا کصوم القضاء واما ان لا یعلم فضله ولا مساواته کالحج او یقال الوقت اما ان یکون سببا للوجوب معیارا للاداء او لا ہذا ولا ذلک او سببا لا معیارا او بالعکس **قوله** اما وقت الصلوة فالمؤدی من الصلوة ہی الهیئة الحاصلة من الارکان المخصوصة الواقعة فی الوقت والاداء اخراجها من العدم الی الوجود والوجوب لزوم وقوعها فی ذلک الوقت لا شرف فیه فوقت الصلوة ظرف للمؤدی ای زمان یحیط به ولا یفضل علیه وہو شرط للاداء اذ لا یتحقق الاداء بدونه مع انه غیر داخل فی مفهوم الاداء ولا مؤثر فی وجوده ولیس شرطا للمؤدی لان المختلف باختلاف الوقت موصفه الاداء والقضاء لا نفس الهیئة فان قلت ظرفیة الوقت للمؤدی یستلزم شرطیته للاداء فلا حاجة الی ذکرہا قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بین حتی یستغنی عن ذکره والغرض المقصود بیان اشتراک الصوم والصلوة فی شرطیة الوقت وامتیاز الصلوة بظرفیته والوقت سبب لوجوب المؤدی ای لزوم تلک الهیئة مرتب علیه حتی کانه المؤثر فیه بالنظر الینا تیسیرا من الله تعالی علی العباد وربطا للاحکام بالاسباب الظاہرة کالملک بالشری مع ان النعم متراد فة فی الاوقات والعبادة شکر فاقیم المحل مقام الحال والمتقدمون علی ان السبب نعم الله تعالی واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالی ویستدل علی سببیة الوقت بستة اوجه کل منها امارة یفید الظن لا القطع لقیام الاحتمال الا ان المجموع یفید القطع لان رجحان المظنون یتزاید بکثرة الامارات الی ان یبلغ حد القطع کشجاعة علی رضی الله عنه وجود حاتم وفیه مناقشة لا تخفی **قوله** ولتغیرہا ای تغیر الصلوة بتغیر الوقت حیث یصح فی وقته الکامل ویکره فی اوقات مخصوصة ویفسد فی غیر وقته والاصل فی اختلاف الحکم ان یکون باختلاف السبب وان جاز ان یکون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا یقدح فی کونه امارة السببیة نعم یرد علیه ان المتغیر ہو المؤدی او الاداء والمدعی سببیته لنفس الوجوب **قوله** ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت ہذا ایضا یفید الظن لان دوران الشئ مع الشئ امارة کون المدار علة للدائر **قوله** فان التقدیم علی الشرط صحیح دفع لما یقال ان بطلان تقدیم وجوب الصلوة علی الوقت لا یدل علی سببیته لجواز ان یکون شرطا له وتقدیم الحکم علی الشرط ایضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقدیم الزکوة علی الحول الذی ہو شرط لوجوب الاداء وفیه نظر لان بطلان تقدیم الشئ علی شرطه ضروری لانه موقوف علی الشرط فلا یحصل قبله وفی الزکوة الحول لیس بشرط للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء ولا یتصور تقدمه علیه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء

فيجوز ان يكون لبطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا لسببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشيء على شرطه
اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية
قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة **قوله** ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان
ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو ايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت
ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته
وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام
ولهذا اي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع
الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح
بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم نشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما فيه لنفس
الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية واما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله**
والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم
في العاجل والعقاب في الآجل ثم ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب
الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى ياثم تاركه
ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتاخر الى زمان ارتفاع المانع وهم افترقوا
ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب
على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء
لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع
ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات
البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء
شهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك
وكذا كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب
غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة
عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فبالسبب تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات
والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها ومعها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى
عليه الوقت وهو نائم مثلا العذر وان النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائطه المخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختياره في الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان
الصوم واجبا فيه وان اخر الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدها وهذا بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء

فعل

فعل في ذلك المال فوجب على الولي اداؤه ما دام في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين واما الذاهبون الى الفرق
فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني
ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل
الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى
الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال
وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني
او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى
لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد
لزوم الاخراج وذهب المص رحمه الله الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به
وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم
ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة نفس وجوب ولزوم تسليمه الى من له
الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر وهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة
النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة والصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل
وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه
يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بالمطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة
المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه
اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد لزوم وجود تلك الحالة
في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على سبق وجوب
في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرق في التعبير عنه فان المعذور يلزمه
في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء
في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص
لم يكن بعيدا **قوله** ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا للمامور به قلنا
بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الراي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين **قوله** ولا بد
للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المامور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء
الا ان المط قد يكون نفس الفعل فياثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت
القدرة ففي مثل النائم تحقق وجوب الاداء على وجه يكمل وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح
المبسوط **قوله** لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت

يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لابد من سبب لاشئ غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب وللقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بنا على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يوم قتال المشركين اذا برا فقال الله تعالى فاذا اطماننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا ابلا ايما **قوله** فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشئ حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية **قوله** حتى لو كان السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشئ الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يتوهم ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء **قوله** ثم اذا كان الوقت لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع الاداء في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والاداء ولا يعصي بالتاخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على ما سياتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب فاذا لم يتعين الاول والآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل السبب هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال

قلنا نعم الا ان الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا سببا بواسطته فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل والغرض فيه جعل السبب موجودا بعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه اذا ما كان فلا انتقال قلنا الا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه **قوله** وفساده بين اي صلوة العصر الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فساد **قوله** قلنا لما كان الوقت كله لما ليست في موقعها او لا معنى لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام هو ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر او ناقص كما في العصر يتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدي في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه انه ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل له اليقين بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه كما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب والعشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال ولما كان في تعذر ذلك من نوع خفاء توهم بعضهم ان المراد بالفساد هو وقوع بعض الاداء في الوقت الناقص ولا يخفى انه لا يتم الجواب الا بان يقيم ولما لزم هذا الفساد اي النقصان لم يفسد الصلوة بخروج الوقت لان طريان الفساد على الناقص لا يفسده وح لا يشكل بالفجر وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر وبان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واما جواب المصنف ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر فعنده الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشائخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع

فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا لا يرد ما قيل السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي طرء عليه الفساد بالغروب جعل سببا ناقصا **قوله** ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر **قوله** توجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شئ منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بالسبب الكامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر الوقت كذا ذكره شمس الائمة رح وقد يجاب عنه بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد **قوله** ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الوجوب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتاخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدي في اول الوقت لا يكون اداء واتيانا بالاداء الواجب وبالمامور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر **قوله** ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك هذا العلم بالطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك انما للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء اذ ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا للفعل كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولا يتعين شئ منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع انه يجب في اول الوقت وفي الآخر قضاء او يجب في الآخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد والواجب بالنسبة الى كل احد شئ آخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر **قوله** لانه اي الصوم قدر بالوقت الذي يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به اي علم مقدار الصوم به كما يعرف مقادير الاوزان بالمعيار واما التعريف بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المص رح فلا دخل له في المعيارية الا بتكلف **قوله** ومثل هذا الكلام للتعليل اي الاخبار عن الموصول يشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فيكون على السببية ادل **قوله** ونسبة الصوم الذي الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة

الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومفض الى الوجود الحسي مقامه **قوله** ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوة في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام شمس الائمة السرخسي رح الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا يقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك وليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعها الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا **قوله** ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لان المرخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه اي في حق المسافر بل في حق ادائه لما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان **قوله** وههنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت لتصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذ تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر **قوله** وفي هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم وتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام شمس الائمة رح في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او مأول بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف فيه ازدياد المرض **قوله** وقال زفر رح عطف على قوله يقع عند ابي يوسف رح وهذا ابتداء تفريع آخر على تعين الوقت

فى الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم فى نهار رمضان ولم يحضره النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق
بالفعل فى محل معين وان كان ناد بيا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده ولكنه اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى اى وصف وجد يقع عن
المامور به كرد الوديعة والغصب ونحوه كما اذا استاجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب
عليه بالعقد وفيه الاجير بالخاص لان المستحق فى الاجير المشترك هو الوصف الذى يحدث فى الثوب لا منافع الاجير كما اذا وهب كل النصاب من الفقير
بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل اذا دفع مائتى درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة
او الفقير المديون او الكلام الزامى والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكاته عليه لانه ح يكون جبرا فيعدم
اختيار العبد فى صرفها ولا تصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذى يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة
باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد فى هذا الوقت كصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذى يكون قربة لان يكون صوم
رمضان لا صوما آخر والامساك يوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك
العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر فى ذلك الوقت كما فى الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه
اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختيارى لا جبرى انما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام والمالية النصاب فلما صارت زكوة
من جهة انها عبارة تصلح ان يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المتبرع بهما وجه الله لا عوض عن الفقير وذكر شمس الائمة ان معنى القصد
حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع **قوله** وقال الشافعى هو لما كانت
منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقة لله تعالى على العبد لزمه تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر فى صفة العبادة بان يكون امساكه
على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة الفرض عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لابد لصيرورة الفعل
قربة من النية كذلك لابد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفى للتمييز لا لنفى الجبر واثبات القصد واما ما ذكر
فرض الحج بدون التعيين فانما يثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتادى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او بمطلق النية ولو فى الصحيح
المقيم والجواب انا نسلم وجوب التعيين الا انا لا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق فى المتعين تعيين كما اذا كان فى الدار زيد
وحده وقلت يا انسان يتعين هو للاحضار وطلب الاقبال وكذا ههنا لما لم يشرع فى الوقت الا الصوم الفرض ونوى مطلق الصوم تعين هو
للايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك فى اطلاق النية لكن ينبغى ان لا يحصل بالخطاء فى الوصف بان ينوى النفل او واجبا آخر
كما لا يقال زيد باسم عمرو قلنا المنوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان
الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقى اطلاق اصل الصوم فان قيل الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون الوصف
ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضى بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب
المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء
الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فلا ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء
وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفى الشئ الذى هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما
من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت فى ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما فى ضمنها وقد يجاب عن اصل استدلاله

بانا لا نم

بانا لا نم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى
اياه وثبت ذلك بطريق قطعى بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان
يقصد بفعله توجيهه الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية
لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فبنية النفل او واجب آخر لا يسقط الفرضية الثابتة فى نفس الامر
اذ لا اثر لنظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثانى يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على
ان امه لم تلد مولودا آخر ظننا فاسدا **قوله** فيفسد الكل لعدم التجزى لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزى
لانا نقول الصحة وجودى فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد فى باب العبادات احوط **قوله**
والنية المعترضة يعنى ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج فلابد من التقديم عليه بان يعزم فى
الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية فى اول الصلوة
تجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة فى خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشئ انما يعتبر
حكما اذا تصور حقيقة كالنية فى خلال الصلوة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة بل
نجعل النية المعدومة فى الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التى لا تقارن
شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء فى انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح
بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان
قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده فى حكم الباقى بل ربما يمنع طريان العدم على النية
المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلى
فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المقتضى يجعل كائنا تقديرا فكذلك الآتى لانه بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء
بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات فى اليوم شئ واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل
حكما وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول
يفسد فيستحيل ان يقترن به النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة ليصلح بها للصوم
فان صادفت نية الصوم فى الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم
بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به فى حكم الاقتران
بالكل **قوله** والطاعة قاصرة فى اول النهار لعلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل والشرب فيه فترك الاكل

والشرب فيه خارج مخرج العادة ولا مشقة فيه وابتداء لكمال الطاعة من الضحوة الكبرى **قوله** وفي التاخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سوينا في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه كالعام في مواضعه وضرورة التاخير ليست من النادر الذي لا يبتنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار ترك الكل الى الخلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنته لاكثر النهار الصومي **قوله** خلافا للشافعي المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم ينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع **قوله** ومن هذا الجنس يعني لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتادى بنية واجب آخر لان التعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى التعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذر في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا اشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بينوا حكمه افتقروا في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط **قوله** واما النفل جواب سوال تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا التبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع في الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فما هي من المحتملات

فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت وتعينا له انصرفت اليه والا فلا فيصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات **قوله** واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لو خوطب في الوقت الا انه عند ابي يوسف رح يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رح يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته في العمر فان عاش ادى فكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فيثبت الاشكال فان قلت كلاهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف رح تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد رح تعين ان وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف رح بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا اجاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد رح بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا ياثم بالتاخير اذا مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف رح والظرفية عند محمد رح **قوله** احترازا عن الفوات يعني ان التعيين ههنا ثبت بعارض خوف الفوت لا لانه امر اصلي فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا **قوله** لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قيل اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار دخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي **قوله** فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام رح

فی بیان الاہلیۃ حیث قال الکافر اہل لاحکام لا یراد بہا وجہ اللہ تعالیٰ لانہ اہل لادائہا فکان اہلا للوجوب وعلیہ فلما لم یکن اہلا لثواب الآخرۃ لم یکن اہلا لوجوب شیء من الشرائع التی ہی طاعات اللہ تعالیٰ فکان الخطاب بہا موضوعا عنہ عندنا ولزمہ الایمان بہ تعالیٰ لما کان اہلا لادائہ ووجوب حکمہ ولم یجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقدم الایمان لانہ راس اسباب الاہلیۃ لاحکام نعیم الآخرۃ فلم یصح ان یجعل شرطا مقتضی وقیل ان ترجمۃ الفصل بما ذکر خطاء فان الصلوۃ غیر صحیحۃ من الکافر وہو منہی عنہا فکیف یکون مخاطبا بہا بل الترجمۃ الصحیحۃ ان الکفار ہل یخاطبون بالتوصل الی فروع الایمان لصحۃ العبادات والطہارۃ لصحۃ الصلوۃ بل ہو شرط فی التکلیف بوجوب ادائہ ام لا ثم صورۃ المسئلۃ فی جزئی من جزئیاتہ وہو تکلیف الکافر بالفروع تسہیلا للمناظرۃ **قولہ** فی حق المواخذۃ فی الآخرۃ متعلق بالعبادات خاصۃ ومعناہ انہم یواخذون بترک الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما فی حق وجوب الاداء فی الدنیا فمذہب العراقیین ان الخطاب یتناولہم وان الاداء واجب علیہم وہو مذہب الشافعی وعند عامۃ مشائخ دیار ما وراء النہر لا یخاطبون باداء ما یحتمل السقوط والیہ ذہب القاضی ابو زید والامام شمس الائمۃ وفخر الاسلام وہو المختار عند المتاخرین ولا خلاف فی عدم جواز الاداء حال الکفر ولا فی عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما یظہر فائدۃ الخلاف فی انہم بل یعاقبون فی الآخرۃ بترک العبادات زیادۃ علی عقوبۃ الکفر کما یعاقبون بترک الاعتقاد کذا ذکرہ فی المیزان وہو الموافق لما ذکر فی اصول الشافعیۃ من ان تکلیفہم بالفروع انما ہو لتعذیبہم بترکہا کما یعذبون بترک الاصول فظہر ان محل الخلاف ہو الوجوب فی حق المواخذۃ علی ترک الاعمال بعد الاتفاق علی المواخذۃ بترک اعتقاد الوجوب **قولہ** لقولہ تعالیٰ ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین الآیۃ دلیلا علی انہم مخاطبون بالعبادات فی حق المواخذۃ فی الآخرۃ علی ما ہو المتفق علیہ وقد نبہناک علی ان محل الوفاق لیس ہو المواخذۃ فی الآخرۃ علی ترک الاعمال بل علی ترک اعتقاد الوجوب فالآیۃ تمسک للقائلین بالوجوب فی حق المواخذۃ علی ترک الاعمال ایضا ولذا اجاب عنہ الفریق الثانی بان المراد لم نکن من المعتقدین فرضیۃ الصلوۃ فیکون العذاب علی ترک الاعتقاد ورد بانہ مجاز فلا یثبت الا بدلیل فان قلت لا حجۃ فی الآیۃ لجواز ان یکونوا کاذبین فی اضافۃ العذاب الی ترک الصلوۃ والزکوۃ ولا یجب علی اللہ تکذیبہم کما فی قولہم واللہ ربنا ما کنا مشرکین وما کنا نعمل من سوء ونحو ذلک ویکون الاخبار عن المرتدین الذین ترکوا الصلوۃ حال ردتہم قلنا الاجماع علی ان المراد تصدیقہم فیما قالوا وتحذیر غیرہم ولو کان کذبا لما کان فی الآیۃ فائدۃ وترک التکذیب انما یحسن اذا کان الفعل مستقلا بکذبہ کما فی الآیات المذکورۃ وہہنا لیس کذلک والمجرمون عام لا تخصص بالمرتدین **قولہ** اذا ما عندنا فالعدم الدلیل علی فرضیتہ وہو مم فان العمومات الواردۃ فی حق فرضیۃ الصلوۃ دلیل علیہا مع ان المعلق بالشرط ہو الامر بالاعلام لا نفس الفرضیۃ **قولہ** ولان الامر بالعبادۃ لنیل الثواب اجیب بانہ لنیل الثواب علی تقدیر الاتیان بہ ولاستحقاق العقاب علی تقدیر الترک فالکفار ان توصلوا الی المامور بہ بتحصیل شرائطہ فالثواب والا فالعقاب وعدم الاہلیۃ انما ہو علی تقدیر عدم تحصیل الشرط اعنی الایمان وایضا منقوض بالامر بالایمان فانہ ایضا لنیل الثواب فان قیل الایمان راس الطاعات واساس العبادات فکیف یثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا تری ان السید اذا قال لعبدہ تزوج اربعا لا یثبت الحریۃ بذلک قلنا لیس کذلک بل یثبت وجوب الایمان بالاوامر المستقلۃ الواردۃ فیہ لا انہ یثبت فی ضمن الامر بالفروع

قولہ ولیس فی سقوط العبادۃ عنہم تخفیف جواب عن التمسک الثانی للفریق الاول یعنی ان سقوط الخطاب بالاداء عن الکفار لیس للتخفیف بل لتحقیق معنی العقوبۃ باخراجہم عن اہلیۃ ثواب العبادۃ واما الجواب عن تمسکہم الاول فہو ان المواخذۃ علی ترک العبادۃ لا یستلزم الخطاب فی حق وجوب الاداء فی الدنیا او لا نم المواخذۃ علی ترک العبادۃ بل ہو عین النزاع وانما المواخذۃ علی ترک اعتقاد الوجوب علی ما مر **قولہ** وصحۃ ما مضی کانت بناء علی الخطاب ضعیف اذ الصحۃ انما تبتنی علی ورود الخطاب وتعلقہ لا علی بقاء تعلقہ کیف الاداء عند الشافعی انما ہو لسقوط تعلق الخطاب فی حق المؤدی **قولہ** لقولہ تعالیٰ ومن یکفر بالایمان الآیۃ ہو عند الشافعی محمول علی من مات علی کفرہ بدلیل قولہ تعالیٰ ومن یرتدد منکم عن دینہ فیمت وہو کافر الآیۃ وہی مسئلۃ حمل المطلق علی المقید **قولہ** عندنا لیس معناہ انہم لا یخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعی بل ہو تحقیق ان الخلاف لیس مبنیا علی الخلاف فی کون العبادات من الایمان **قولہ** والاستدلال الصحیح لا یتم انہ خرج بقولہ تعالیٰ ان ینتہوا یغفر لہم ما قد سلف لانا نقول ہذا فی السیئات ونذر الصوم من الحسنات وقد یقال ان النذر من الاعمال فیبطل بالردۃ **قولہ** فصل النہی ہو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترک الفعل او طلب کف عن فعل استعلاء والخلاف فی انہ حقیقۃ فی التحریم او فی الکراہۃ او فیہما اشتراکا لفظیا او معنویا کما فی الامر ثم النہی المتعلق بافعال المکلفین دون اعتقاداتہم اما ان یکون نہیا عن فعل حسی او شرعی وکل منہما اما ان یکون مطلقا او مع قرینۃ دالۃ علی ان القبح لعینہ او لغیرہ فالمقصود بیان حکم المطلق وفسر الشرعی بما یتوقف تحققہ علی الشرع والحسی بخلافہ واعترض بان مثل الصلوۃ والزکوۃ والبیع وغیر ذلک یتحقق من المکلف من غیر توقف علی الشرع واجیب بان المستغنی عن الشرع ہو نفس الفعل واما مع وصف کونہ عبادۃ او عقدا مخصوصا یتوقف علی الشرائط ویترتب علیہ الاحکام فلا یتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف علی الشرع ہو وصف کونہ عبادۃ ونحو ذلک ففی الحسیات ایضا وصف کون الزنا والشرب معصیۃ لا یتحقق الا بالشرع فنقول المراد بما یکون مع تحققہ الحسی تحقق شرعی بارکان وشرائط مخصوصۃ اعتبرہا الشارع بحیث لو انتفی بعضہا لم یحکم الشارع بذلک الفعل ولا الحکم بتحققہ کالصلوۃ بلا طہارۃ والبیع الوارد علی ما لیس بمحل وان وجد الفعل الحسی من الحرکات والسکنات والایجاب والقبول وقد یقال ان الفعل ان کان موضوعا فی الشرع لحکم مطلوب فشرعی والا فحسی **قولہ** فیقتضی القبح لعینہ اشار بلفظ الاقتضاء الی ان القبح لازم متقدم بمعنی انہ یکون قبیحا فنہی اللہ تعالیٰ عنہ لا ان النہی یوجب قبحہ کما ہو رای الاشعری والحاصل ان النہی عن الفعل الحسی یحمل عند الاطلاق علی القبح لعینہ

اى لذاته اولجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهى عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهى عن الفعل الشرعى يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعى رح بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك فى بعض المواضع فهل بقى فى تلك المواضع ذلك الوضع الشرعى حتى يكون الصوم فى يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع الشرعى فيهما فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهى قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافى الوضع الشرعى والقبح الذاتى ثم الفعل الشرعى المنهى عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فهو باطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابى حنيفة رضى الله عنه باطل عند الشافعى رح وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعى حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابى حنيفة رح يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح بوصفه

قوله فلنا حقيقة النهى اصل هذا الدليل ما قال محمد رح فى باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر انهانا عما يتكون او عما لا يتكون والنهى عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللآدمى لا تطر وتحقيقه ان المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب باقدامه وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالى فى المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع فى الاوامر مستعمل فى المعانى الشرعية دون اللغوية للعرف الطارى وما وجدنا ذلك العرف فى النواهى فبقى على اصل الوضع من المعانى اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه الصلوة والسلام دعى الصلوة ايام اقرائك فانه

فى معنى النهى وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف فى النهى ولا تم احتياجه الى امكان المعنى الشرعى وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء والصوم وفصل الكلام بعض التفصيل وحال الرد فى البيع الذى معناه اللغوى قريب من معناه الشرعى وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع بامر يفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهى امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فصح النهى بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس فى وسعه الا الامساك مع النية فى النهار فانما صيرورته عبادة فباذن الشارع ففى يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما شرعا مع بقاء تصور الفعل من العبد اعترض عليه بان النهى ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية فى الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر منزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهى اولم يدل على الصحة لكان المنهى عنه غير الشرعى اى المعتبر فى الشرع لان الشرعى المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهى عنه فى الصوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم وصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع من الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا فنقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن الثانى انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل **قوله** ولان النهى جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء المنهى الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهى لكنه لا يصلح لالزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهى وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذى يسمى فى الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع فى الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك ولا دلالة لشئ مما ذكرتم على ان النهى يقتضى ان يكون المنهى عنه بهذه الصفة **قوله** فيثبت على الوجه الذى ادعيناه يعنى ان النهى يقتضى القبح والمنهى عنه يقتضى الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافى الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضى وهو النهى بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهى عنه فانه يلزم اسقاط النهى وجعله لغوا عبثا **قوله** والبعض سلموا ذهب المتكلمون والجبائى وابو هاشم واحمد ومالك فى احد الروايتين الى عدم صحة الصلوة فى الدار المغصوبة وذهب القاضى ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال الطلب عندها لابها يعنى لا يجب القضاء والمختار انها تصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهى عنه لا يجوز ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهى والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس المامور به فهو محال اذ المأتى به لا يكون الا معينا وهو غير المامور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به وافراده فلا نسلم ان المنهى عنه بالغير لا يكون من جزئيات المامور به فوله بها متضادان قلنا التضاد انما هو بين المامور به والمنهى عنه لذاته ولما

بالذات والنهي عنه بالعرض فلا تم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثواب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه لعبد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بكونه في ذلك المكان **قوله** فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اي منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اي وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود واتي به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينتقل الكلام الى قبحه **قوله** فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب عن جزئين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه في تحديد الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم **قوله** بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا امرا مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تادى بها المامور به **قوله** واما الرابع وهو ما يكون منهيا عنه لذاته ومامورا به بالعرض فلا يتادى به المامور به مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته **قوله** وعنده اي عند الشافعي الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره ام لا **قوله** لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا اخفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما كما سيجيء **قوله** كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد العاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فبقي اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط زائد على البيع لازم لكونه شروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف اللازم في هذا المقام **قوله** والربوا اي وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربوا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط **قوله** والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا اشترط وجود المبيع دون الثمن وبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناع

فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم او المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة **قوله** وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهرا للنفس بمخالفة هواها وتحريضا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينية ان النهي ورد عن الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم اول دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلث وللاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مشروعة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والمقصد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا **قوله** لكن صح النذر اي بالصوم في هذه الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه والايجاب على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية والعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح كما لو قالت لله علي ان صوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض واما ضرب ابيه وشتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول امكن التميز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التميز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز الاكل لاستحالة التميز بينهما **قوله** واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه لتعارض فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق

المعنى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل
المعصية فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعنى ابطال العبادة وتركه
المضى امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا بالمعصية هي ابطال عبادة قد تحقق فيها
جهة المضى فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه المضى فيها فيلزم القضاء **قوله**
وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرق في هذه الاوقات وفي اما في القضاء والمنذورات
المطلقة فلا يتادى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال
قوله الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما هو في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح
لقال للجنين الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار **قوله** وليس اى الثمن
ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشي
وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع
يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن
لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن
كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن
قوله واما البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام **قوله** وكذا
اى ومثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا لان النهي فيه
لذاته اذ لا نهي ههنا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح
الشرعي بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد

ثبوت النسب ووجوب العدة والمهر بشبهة العقد وهي وجود صورته في محل لا لصحة النكاح ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان
هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جوابه بقوله وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي يثبت الحرمة
وينتفي الحل اجماعا فينتفي شرعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما يراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع لانه شرع للملك
فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره في المال اعني بعد
زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع للحل لا للانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية
لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان المنهي عنه لذاته والصوم
ليس كذلك على ما مر **قوله** فان قيل ظاهر السوال النقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه
مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب والاستيلاء والكفار وسفر المعصية فعل حسي
نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب الاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام
وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يجعل السوال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه
في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة على ان المنهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي
فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض عن المقدمتين في
المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع
شرائط وخصوصيات لا حسيات بمنزلة الشرب والزنا وليتامل في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير
استقامته ما ذكر في الجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت
المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والآثار
المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة **قوله** فان المعصية لا توجب النعمة تاكيد وزيادة ولا دلالة على
ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها
من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا والعقد عليه الاجماع **قوله**
الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون +
قوله ثم يتعدى منه اى من الولد الحرمة الى اطرافه اى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات الا
انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق ادم عليه السلام فلهذا صرح بذكر امهات النساء
وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيره بالاب والجد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها
لا يتعدى الا الى الاب وكذا حرمة آباء الواطي وابنائه لا يتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام الزوجة وجدتها على ابن الزوج
او جده فان قيل هب ان حرمة الولد يتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديتها الى الاصول واجيب بان ماء الرجل
يختلط في الرحم بماء المراة ويصيران شيئا واحدا فيثبت لهذا الماء بعضية من الواطي واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها

فاذا صار الماءان شيئا واحدا تعدى البعضية منه الى الواطى والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل واحد منهما قد صار جزءا من الآخر
اذ الولد بكماله مضاف الى كل منهما فكان كلا منهما بعض من الآخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة
خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد **قوله** والاسباب
معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطى مثلا كونه حلالا او حراما
لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل او الحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطى حرام لا يقال هو مخلوق من
ماء من امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة على تخصيص
المولود معين لانا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج المائين وانخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد يشاهد ولد الزنا
اصلح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع
الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك **قوله** والملك بالغصب
فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ
بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان وتقرر الضمان على الغاصب بل السبب
هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي وهو وجوب الضمان المتوقف على
خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات واذا ثبت شرطا لحكم
شرعي يكون حسنا لحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر سعدا ما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى ملك
البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك لان
الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه
تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة
على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلت نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل
احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد
الماء **قوله** لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فهنا قد زال
كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفي بذلك في جميع الصور اذ به
يندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب
قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم ولا يترك الا عند الضرورة كما في
المدبر لئلا يبطل حقه **قوله** او سواى ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين
لانه المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام
الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال المحل
شرطه اعني تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه اى الشرط كما في المدبر وام الولد

قوله

قوله واما الاستيلاء يعني لا نسلم انه دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء
على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض محصنا لحق الشرع
او لحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت
عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه السلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على
الصيد ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا
اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما يثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار
الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد لحكم الابتداء
في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه يستولي على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد **قوله** وسفر المعصية
ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق **قوله فصل** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده
وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان
صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس
نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء
نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب
فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم
بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل
على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها
وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجود المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد
حتى لو امر بالخروج عن الدار فبأي ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن
التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة
النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل
من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا
مما لا يتصور فيه النزاع **قوله** وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم
حل الكتمان الا انه في معنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات
يتربصن في معنى الامر اى ليتربصن اى يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطى آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا
للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول الا ان فيه
بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب بايتهما من الافراد من العدتين وعند الشافعي رح يجب
عليها استئناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذكر المدة لتقدير الركن الذي هو الكف كتقدير الصوم

الى الليل ولا يتصور لكفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد فاجاب بان المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والتروك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج موجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله تعالى العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد او لواحد انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين **قوله** والمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب لا يفسد الصلوة ولا يبطلها **قوله** والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط تركه وهو اعم من ان يلبس شيئا آخر اولا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبارهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا **قوله** والسجود تفريع على اصلين مما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف رح وعندهما تفسد بناء على انه مامور بدوام التطهر في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا يفسد الصلوة خلافا لزفر رح وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار اتصاله بالارض وتصوفه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى لطف لا ايهام في قوله انه السهل لكل غير **قوله** الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام الا انه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن منقلة الذي هو محل الخبر وعن وصوله عن الاعلى الى الادنى في المبدا وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه والطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدا السنة وهو الوحي

وعما يتعلق بها تعلق السوابق كشرائع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلا **قوله فصل** في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر في السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر والمعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواترا ومعنى التواتر على كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين قولا من غير دليل وقوله لا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما نقل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتابيد دين موسى عليه السلام فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد ثم المتواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا وغيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان **قوله** والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير المحتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطؤهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من التواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الآخرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الآحاد وتجويز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وايضا يلزم انقطاع النقيضين عند تواترهما واذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان بينهما فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الآحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة العادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية **قوله** والثاني اي المشهور يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة وبغداد بعد مشاهدتهما واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس من الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه احاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين فوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل خبر الواحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عليه السلام ما يزيد على الظن فيجب ان يكون

بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب اي الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد حصول
النقل عن النبي عليه السلام ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد بتنزههم
عن وصمة الكذب ان نعلم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث
وان لم تنزها عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي
على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول منزها عن وصمة الكذب
لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد **قوله** والثالث وهو خبر الواحد يوجب
العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم
وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب
العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف
منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين
في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون
خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك لان لعل ههنا للطلب والايجاب
لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحدا او اثنان اذ الفرقة هو الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ
حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد بالانذار الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص
القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال على ان كون لعل للايجاب
والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عليه
السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذه صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه
بالاكل ثم اتى بطبق رطب فقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى
الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى لجواز ان يحصل للنبي عليه السلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول
دون وجوبه فان قيل هذه اخبار احاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت
احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل
بالاجماع وهو انه نقل عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى
وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك
الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في
الصدق **قوله** والاخبار في احكام الآخرة دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في
احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد
اذ لا يثبت به عمل في الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى

احتمال

احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد ان خبر الواحد العدل
لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول
وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل الفروع
ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد
واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد تبين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة
انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما **قوله فصل**
حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس او لا وان لا
فاما ان يوافق قياسا فيقبل والا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن
الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف لصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض
ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق القياس يقبل والا فلا **قوله** وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف
بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب
الشافعي رحمه الله الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم
وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري رحمه الله انه لا خلاف في تقديم القياس
ان ثبت العلة بنص قطعي وفي تقديم الخبر ان ثبتت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل
قطعي واستدل المصنف على تقديم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطاء
وانما الشبهة في عارض النقل حيث احتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته التي يبتني عليها الحكم فانها
لا تتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلة قطعا
يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر
فيتاخر عن الخبر الذي لا يتطرق اليه الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كان احادها
غير متواترة فيكون اجماعا **قوله** لكنه اي الخبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون
لا يكون ثبوت اصولها بخبر راوي غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فان الشبهة في القياس في امور ستة
حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل
ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظن من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا اخذ في كثير من الاحاديث شك الراوي
وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا
القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس
من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس لتقدم بالقياس بل استبعاد
للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح

ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم في الاية حتى تثبت به قياس ليعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص عنه القياس الذي ليعارضه
دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص عنه البعض يجوز ان يخص بخبر الواحد والقياس **قوله** كحديث المصراة
من صريته جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المص رح ليظنها
المشتري سمينا فيه نظر وكذلك المحفلة روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى
من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان
بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة
وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب
المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك
اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه ولان البائع
انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح
وهذا التكلف ذكره المص رح وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان
بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث
بعد القرن الثالث وسيصرح المص رح في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم **قوله** واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا بأس
بكونه منفردا بحديث او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر
بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه السلام على طريق التتبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي عليه السلام
سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول **قوله**
في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها **قوله** لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر عنده لا يجب الا بالفرض او
بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فان اعاد المعقود عليه سالما اليها لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها
قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس لقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس رض وقال
الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة
قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث فان قيل وقد قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره

فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بسبيل
شرف قرب عهد النبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك
على ما اشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات
في الآخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا و
رغبته مع انقطاع زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان
قوله فصل في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التميز
ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على
معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة
دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار
على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة
والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الارذال والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء في
شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع
قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون
اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا
يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو معتبر عندنا
في الترجيح **قوله** فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك انما لا ترجح

الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او الخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما الامر يرجع الى نفس الناقل
كنقصان فى العقل كخبر المعتوه والصبى او فى الضبط كخبر المغفل او فى العدالة كخبر الفاسق والمستور او فى الاسلام كخبر المبتدع واما
لامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفى اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوى الذى ليس بصحابى جميع الوسائط فالخبر مسند
وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا
فمرسل **قوله** ومرسل القرن الثانى والثالث لا يقبل عند الشافعى الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او يرسله آخر وعلم
ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول الصحابى او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية
عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية ليس شئ منها بدليل والضمام غير المقبول
الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا تثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن
او يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدل الشافعى بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوى
متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة فى الرواة وعند عدم ذكر الراوى لا العلم بذلك فلا يقبل واستدل
القائلون بالقبول بثلثة اوجه ثانيها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة فى البعض الثانى
ان كلامنا فى ارسال العدل الذى لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب
فعدم ظن كذبه على النبى صلى الله عليه وسلم وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع فى مرسل الصحابى ومرسل من علم
من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد
واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الشئ الذى حمله هواى الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف
المسند وقد يمنع جزمى العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدل تحقيقا للحال وانه
على ثقة فى ذلك المقال **قوله** ولا باس جواب عن استدلال الشافعى يعنى ان جهل السامع بصفات الراوى لا يضر لان
التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا بالجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل وقد يدفع بان امر
العدالة مبنى على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا **قوله** الا يرى انه اذا قال اخبرنى عدل ثقة يقبل كانه يشير
الى ان الشافعى كثيرا ما يقول اخبرنى الثقة وحدثنى من لا اتهمه الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وبمن لا اتهمه يحيى
بن حسان وذلك مشهور معلوم **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام فى خبر العدل وهذا استنكر بهم رواته
بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه فى مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله احفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى واليضا
لا خفاء فى ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوى

الى هذا الكلام

ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول وهو بعينه مسموع منه **قوله** وكحديث القضاء بشاهد ويمين وهو
ما روى عن ابن عباس انه ان النبى صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين
وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل فى حق ما هو شهادة ففسره برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا
لجميع ما تناوله اللفظ الثانى ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفى
به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شئ الثالث ما ذكره المص انه انما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر
بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان تكتبوه وادنى معناه اقرب
من انتفاء الريب على ما هو المذكور فى التفسير **قوله** وذكر فى المبسوط انه ليس المراد ان ذلك مما ابتدعه معاوية فى الدين بناء
على خطائه كالبغى فى الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يقع العمل به
الى زمان معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروى عن على رضى الله تعالى عنه ان النبى عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد ويمين
صاحب الحق وروى عنه ايضا ان النبى عليه السلام وابا بكر وعمر وعثمان رض كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعى
وعن على رض انه كان يقضى بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية رضى الله عنه **قوله** وكحديث المصراة
صريح فى كونه مخالفا للكتاب لا لمجرد القياس على ما ذهب اليه المص وفيما نقل عنه **قوله** وانما يرد خبر الواحد فى معارضة الكتاب
لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواترا النظم لا شبهة فى متنه ولا فى سنده لكن الخلاف انما هو فى عمومات الكتاب وظواهره فمن جعلها
ظنية يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن جعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد فى معارضته ضرورة ان الظنى
يضمحل بالقطعى فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من
بعدى فاذا روى لكم حديث عنى فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واجيب بان خبر الواحد قد
خص منه البعض اعنى المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه يخالف عموم قوله تعالى ما آتاكم الرسول
فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان فى رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك فى اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون
منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخارى اياه فى صحيحه لا ينافى الانقطاع او كون احد رواته غير
معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر فى معارضة عموم الكتاب وهو قطعى اجيب عنه بانه يفيد علم طمانينة
وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عموم الكتاب بالخبر المشهور
كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك **قوله** البينة على المدعى واليمين على من
انكر فانه حصر جنس البينة على المدعى وجنس اليمين على من انكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعى بخبر الواحد **قوله** وكحديث
بيع الرطب بالتمر وهو ما روى عن سعد بن وقاص ان النبى عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف
قالوا نعم قال فلا اذا الا انه لما ورد هذا الحديث على ابى حنيفة رح اجاب بان هذا الحديث دائر على زيد بن ابى عياش وهو ممن لا يقبل
حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف وهو يقول زيد ابن عياش
ممن لا يقبل حديثه كذا فى المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر فى الاسرار وغيره انه يجوز

ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق **قوله** لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا هو ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر واما بكونه شاذا عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتادية مقالات النبي صلى الله عليه وسلم او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب والخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا ما ذكرتم مع احتمال المعارضة للمقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه المقضية ليست قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل قلعه الحديث والله ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولهذا قال الله تعالى فسئلوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية في رده عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس ايضا رضي الله تعالى عنهما الا انه اضطربت روايته فيه بسبب ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبالغوا على الترك فخاف انس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم رضي الله عنهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوي لا سيما مثل انس وقد كان يقف خلف النبي صلى الله عليه وسلم لبعده من هؤلاء وهذا الاياء في سماعه الفاتحة على انه روي عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر رضي الله عنهم كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روي ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسألة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضي الله عنهم فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو ومنسوخ لانه لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث زيد بن ثابت رضي الله عنه لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والا فهو يتمسك به لا محالة

قوله الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق **قوله** وصاحب الهوى هو المائل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان تادى الى ان يجب اكفاره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه فلذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق **قوله فصل** في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال لان الاعتقاد لا تثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين **قوله** واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر رضي الله عنهما اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كهيأتهم وكان صبيا قلنا لا نسلم كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم بذلك انس رضي الله عنه فيحتمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم **قوله** لكن الشبهة قد يجاب عنه بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود يجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك **قوله** مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما بالفائدة **قوله** صيانة لحقوق العباد يعني يشترط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل او هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة وقوله لان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا **قوله** فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظة الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر حرا بالغا عاقلا يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه **قوله** والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وبهذا ظهر ما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد

قوله وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام شمس الائمة السرخسي رح ومحمد رح ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسير الهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان **قوله** على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او ماذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه وجعله ماذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه لهذه المعاملات او للاخبار الغير بانه وكيل في ذلك ونظم عبارة البعض مشعر بالعموم الثاني حيث يقولون لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه **قوله** وان كان اي المخبر ما فيه الزام من وجه دون وجه فضوليا يشترط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل انه لا بد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمينان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا وبكفي ان يقول حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط اعني الذكورة والبلوغ والحرية لا نفيا ولا اثباتا فلهذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة عند ابي حنيفة حتى لا يقبل خبر العبد والمراة والصبي واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف رح جزم باشتراط سائر الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الالزام فقول رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد والعدالة **قوله** فهو الاجازة بان يقول له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقرواتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طرق الاجازة

طرايق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلهذا كانت رخصة **قوله** وهذا امر يتبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجازله بما فيه **قوله** والامام يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتمادا والمقتدى على امامه **قوله** والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رح لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي صلى الله عليه وسلم لا سيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب لا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك **قوله** ديوان القضاة هو المجموعة من قطع القراطيس لتقال دونت الكتاب جمعتها وقد تم الديوان جمع الحاكم **قوله** لقوله عليه السلام نضر الله امرأ الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل **قوله** ولا يحتمل بجوامع الكلم يعني يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ما روي عن الصحابة رضي الله عنهم امر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا **قوله** ما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام بالا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب كحديث عائشة رضي الله عنها **قوله** فقال ان غيبة الاب لا يوجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب **قوله** وان عمل اي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجوازه انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا تسقط بالشك **قوله** من الزهري عن عائشة رضي الله عنها ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة رض **قوله** لقصة ذي اليدين هو عمرو بن عبد وسمي بذلك لانه كان يعمل

بكتابة به وقيل لطول يده به استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك لان النبي عليه السلام قبل رواية
ابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما انه سلم على راس ركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل
بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبي عليه السلام انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا
يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة
كان بمكة وهذه الحادثة الامر انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن حصين وهو
متاخر كذا في شرح السنة **قوله** ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة التي يروي عنه فان قيل ان اريد
بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا ونسيانا وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية لان المروي
عنه ايضا ثقة فلما تعارضا بقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وخط كلام المص يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي
عنه بالانكار والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول
يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث **قوله**
ويكون جرحا عند ابي يوسف رح لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا وجوابه ان عدم
التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان ولا خلاف في ان كلا من عمر
وعمار رض عدل ضابط والعم عدالة كل وضبطه يقين فلا يرتفع بالشك **قوله** ولم يعمل به عمر على نفسه فان قيل قد روي
ان عمر قد نفى رجلا الحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفي ابدا احدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد
لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابي
وقع في كوة في المسجد وقهقهة الاصحاب في الصلوة بحضرة من كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام اياهم باعادة الوضوء
والصلوة ليست اخفى من حديث في التغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت
نص **قوله** فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير
العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما في الصدر الاول فلا تترك بالجرح المبهم
لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب
الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا
قوله وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من
فروع الفقه وامثال ذلك **قوله فصل** في افعاله يعني الافعال التي لم يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود

والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في
المباح الذي التقيد به بمعنى انه يباح لنا ايضا فعل فعلي هذا يصح حصر غير المقتدى به في المخصوص ولذلك
اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر **قوله** وواجب وفرض يعني ان فعله عليه السلام بالنسبة الينا يتصف
بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه لا مستحبا او فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان
قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقر على الخطأ على ما سياتي **قوله** وهو فعل من الصغائر ولما ذكر
بعض المشائخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب
لا من الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل
عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير **قوله** من غير قصد قال شمس الائمة السرخسي رح اما الزلة فلا يوجد
فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين
اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق
وانما يؤخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة
فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته **قوله** ففعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب
والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عليه السلام ففيه اربعة مذاهب حاصل الاولين
الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع
او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عليه السلام والاختلاف
في انه هل يجوز الاتباع ام لا واعترض على مذهب المتوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون
حراما او لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا تحقق
الاباحة وقد يلزم على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بالصفة وعلى
الثاني انا لا نسلم ان الامر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث
ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك لا انه متعين وفيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل
في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز
الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقرر الاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت جواز الترك بحكم الاصل **قوله** فعند البعض خطه الوحي

الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه بمحا الغول ان هو الا وحى يوحى فانه يدل على ان كل ما نطق به انما
هو وحى لا غير والمفهوم من الوحى ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره واجاب عنه اذا كان
متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا انطقا عن الهوى واستدل ايضا اشارة بان الاجتهاد
يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبى عليه السلام
لوجود الوحى القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على
مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذى سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم
الآخر وهو انه لو جاز الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد لعدم القطع
بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف فى جواب
سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار فى تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مامور
بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضى زمانا واستدل على المختار بخمسة
اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه بعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والثانى وقوعه
من غيره من الانبياء عليهم السلام كداود عليه السلام وسليمان عليه السلام ولا قائل بالفرق الثالث
وقوعه منه فى قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم والرابع انه عالم بالعلل النصوص وكل من هو عالم
بها يلزمه العمل فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والخامس انه عليه السلام
شاور اصحابه فى كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمير الرائى
اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك
ان رايه اقوى واذا جاز له العمل برايهم عند عدم النص فبرايه اولى لانه اقوى **قوله** ولان الاصل
فى الشرائع اى شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثانى تبع للاول فى
الزمان وداع الى ما دعا اليه كابراهيم للوط وهارون لموسى صلعم كما كان الاصل فيها الخصوص

فصل

بمكان كشعيب عليه السلام فى اهل مدين واصحاب الايكة وموسى حين ارسل اليهم واذا كان الاصل
هو الخصوص فلا يثبت العموم فى الامكنة والازمنة والامم **قوله** وما ذكره اغير مختص بالاصول دفع لما
اورده الفريق الثانى من اختصاص الآيتين بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان لبعض
احكامهم ما لحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون مغيرا للاصل فاجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا
لمدته فانتهت مدته ارتفع ولم يبق محلا للاتباع وما بقى لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا عليه السلام **قوله**
واختلف فى غير ما محل الخلاف قول الصحابى المجتهد بل يكون حجة على مجتهد غير صحابى لم يظهر له دليل
من كتاب او سنة **قوله** واما التابعى ما ذكر برواية النوادر وفى ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال
ونحن رجال بخلاف قول الصحابى فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة فى الرائى ببركة
صحبة النبى عليه السلام وذكر شمس الائمة السرخسى انه لا خلاف فى انه لا يترك القياس بقول التابعى
وانما الخلاف فى انه هل يعتد به فى اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند
الشافعى لا يعتد به **قوله** انما الحق بالكتاب والسنة من البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك
ونحوها من جهة جريانها فى الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف فى ذلك
ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين
ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المعنى وقيل الدليل وقيل العلم عن دليل
والى الاول ذهب المص رحمه الله وحصره فى بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان
التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم
يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا
لانتهاء مدة الحكم الشرعى ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المعنى فالنسخ بيان وكذا غيره
من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان
وينبغى ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة
لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه آخر ذكره لما فيه
من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان
للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازمه قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشئ هو من جملة الكلام

ومراده بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى بنوه لولا الكلام ثم الكلام دون عبارته واتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية
بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث نفهم من اطلاق الحكم التابيد
قوله فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان
التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب
قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب
قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة
كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابة بمنزلة المتواتر عندنا لانه يسمع
من النبي عليه السلام مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام
الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس **قوله** ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من
يجوز التكليف بالمحال ولا اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر
وكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان
في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو وقت الصوم الفرض **قوله** فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا
اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي ره والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان
قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلنا فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد
المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله
تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قراناه بلسان جبرئيل عليه السلام عليك فاتبع قراءته وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان
علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما
تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك
فبيان التغيير مخصوص منه بالاجماع **قوله** وبيان التغيير بيان التغيير اذا كان بمستقل فسياتي حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح
الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يصير قطعه بتنفس او سعال او نحوهما وعند ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يجوز
متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عليه السلام
التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين
وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف لا على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل فقد روي ان النبي
عليه السلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وايضا ساله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال
اجيبكم غدا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح
انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال
جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول

ان

اني فاعل غدا بمشية الله تعالى كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله تعالى وعلى هذا يحمل قول
ابن عباس على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز
اتصال الاستثناء نية وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال يشتمل على اثبات شيء ونفيه
في زمان واحد والا لما كان تغييرا فالجواب انه انما وقع في كلام الله تعالى محملا على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي
وذلك لان يجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على
تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم
المخالفة فان قيل فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير وبعد ذكر
تغير المراد الذي كان يفهمه السامع تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من
قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار للتعريف بين ولا يخفى ان هذا انما يصح
في بعض صور الشرط لا غير **قوله** واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل
للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام
على بعض ما تناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى
يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في
التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية
وبدل البعض على انه لا يستمر لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا
يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في
جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا يصح استدلال
الشافعي ره بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه الاستدلال انهم امروا بذبح
بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله
تعالى انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجدد وبان الامتثال انما حصل
بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كان بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال
ابن عباس رضي الله عنهما وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اي بقرة لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد
الله تعالى عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السوال

تعنتية

عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من
العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السوال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ
كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين قوله تعالى ونحو قوله تعالى لنوح فاسلك اي ادخل في
السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها اهلك واولادك ثم خص ابنه بقوله انه ليس من اهلك **قوله**
لان ما لغير العقلاء مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن
الزبعرى هذا السوال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا
لطريق المجاز والتغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع
من المجاز وقد روي ان النبي عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله
ان الذين سبقت لهم لدفع احتمال المجاز لا للتخصيص **قوله** واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل
بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي رحمه الله وذلك بانه لا فرق عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تغيير وانما افترقا
في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه وقال المحققون من اصحاب الشافعي على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص
بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض
وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض **قوله فصل** في الاستثناء قد
اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغة الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية
في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف رحمه الله ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز
في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها
وعدل المصنف رحمه الله عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد
الاخراج عن تناول اللفظ اياه وافهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن
الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحد عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا
مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس **قوله** بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع
التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر
للعموم ونقص للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك
قلنا وان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول **قوله** فالوا تحقيق كون الاستثناء

بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان
المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون
الاستثناء هو الثبوت للكل فتغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير
من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي **قوله** واختلفوا في كيفية عمله فيسبق الى الفهم
ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة
ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلثة الاول
ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بالعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة
معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة
الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب
هو عشرة الا ثلثة **قوله** مع فرق آخر هذه مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فعند
الشافعي هو نفي حتى يكون معنى الا ثلثة انها ليست علي وعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا حتى يكون معناه عدم الحكم
بثبوت الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثباتا ولا نفيا بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا
لحكم صدر الكلام اتفاقا **قوله** وهذا المذهب ذكر بعض المشائخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة
على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه تكلم بالسبعة ولم يتعلق الحكم بالعشرة في حق لزوم الثلثة فالاستثناء
تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي رحمه الله بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل
لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست علي فلا
يلزم الثلثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق
المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد حكما كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق
الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس
من محتملات اللفظ اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم
العدد نص في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف رحمه الله
بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء
قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم العشرة في السبعة مجاز والا واحد قرينة المجاز

قوله او قبله فخلف على هذا الحكم اى اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقى

من العشرة وهو السبعة **قوله** حجة تقدم احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا بد ان يراد بعشرة كمالها او سبعة او لا فالثالث والاول باطل

للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثانى وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى

فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ

الكل والحكم انما تعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخره فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعى

فى ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف الى ان القول بانه يعمل بطريق

المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل

المستثنى فى حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اى القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق

بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اى الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذى خص منه البعض

تمتنع حكمه فى القدر المخصوص فهنا ثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام فى نفسه الا انه يمتنع الحكم فى القدر المستثنى لوجود

المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفى اثبات ومن

الاثبات نفى وهذا صريح فى ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له

لا فى حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اى اقرار بوجود البارى

تعالى ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود

الله تعالى بل بنفى الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك

انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهرى منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على

اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة

وانه من النفى اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وايضا انها

تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا تحقق على المذهبين الاخيرين حكمان

احدهما النفى والاخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثانى فلانه انما تعلق الحكم بالصدر بعد اخراج

البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقى واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى والة الاستثناء

عبارة عن الباقى ولا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفى المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام

للتكلم بل قول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول **قوله** فان

قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهى قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى النصف

الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ان لو كان النصف المستثنى من المراد وليس كذلك

بل هو مستثنى من المتناول اى ما تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع

دخول البعض ما تناوله صدر الكلام فى حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار تناوله بحسب الاستعمال

وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء البعض لا فراد الحقيقى عن اللفظ المستعمل فى معناه المجازى

استثناء متصلا مثلا جعلوا الاصابع فى اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول

بناء على انه استثناء متصل وما ذكره المصنف من هذا القبيل لانه اراد بالجارية نصفها مجازا واخراج النصف منها

باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه بعد اعتراض ابن الحاجب بردا عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه

انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها

وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضى ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف

يقتضى ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضى ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون

بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم ان يراد

بالجارية معناها المجازى وبضميرها معناها الحقيقى على عكس ما هو المشهور فى صنعة الاستخدام **قوله** والجواب اجاب

عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح فى بعض

الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص فى مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل فى غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان

هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجرى فى الاعلام بان يطلق زيد ويراد البعض

اعضائه قال ولو صحت اى الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون

تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفى المذهب الاول ولا يه فى جعله جوابا عن

الحجة الاولى من تكلف و اجاب عن الثانى بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس مجاز

بوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اى يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين متنافيان فلابد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وانما عدل المص رح عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني مم ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدلائل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سيأتي واعلم ان كلام المص رح مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو مبنيه واما على المذهبين الاخرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت **قوله** ووجه المجاز اى طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان على الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص نافٍ للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب **قوله** وليس نفيا واثباتا ورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اى صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء اخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لاكرمن رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين واكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات

ما نفي عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى ان لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير جائزة الا في تلك الحالة فانها جائزة حينئذ كما تقول ما جاءني القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنتفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يؤخذ ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما في ما جاءني احد الا راكبا **قوله** فان قيل حاصل السؤال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل **قوله** وايضا لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم عموم النفي في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه مسلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة السقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم الشرط

او وجود مانع فمن این یلزم جوازہ کل صلوة بطہور والحاصل انہم قائلون بان مثل قولنا ما کتبت الا بالقلم یدل
علی ثبوت الکتابة بالقلم لکن لا یلزم منہ ان لا یتوقف الکتابة علی شیء اخر **قوله** وہذا قوی ولیل للخصم ان یمنع
کونہ دلیلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وکون الاصل فی الاستثناء ہو الاتصال لا یفید لجواز ان یعدل
عن الاصل بقرینة عدم ظہور ما یصلح استثناؤہ منہ والاوجہ ان یقال ان قولہ الا خطأ مفعول لہ او حال او صفة مصدر
محذوف فیکون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانہ معرب علی حسب العوامل فیکون من تمام الکلام ویفتقر الی
تقدیر مستثنی منہ عام مناسب لہ فی جنسہ وصفتہ **قوله** واما کلمة التوحید جواب عن الحجة الثالثة وتقریرہ
ظاہر فان قیل لزوم وجودہ تعالی بطریق الاشارة اعتراف بمذہب الخصم فانہ لا یدعی انہ یفید الاثبات بطریق
العبارة بمعنی ان یکون مسوقا لاجلہ بل یدعی انہ مدلول اللفظ ولزوم وجودہ بطریق الضرورة علی الوجہ
المذکور یقتضی ان لا یصیر الدہری النافی للصانع مؤمنا بہذہ الکلمة وہو خلاف الاجماع اجیب عن الاول
بان محل الخلاف ہو اطراد ہذا الحکم اعنی کون الاستثناء من النفی اثباتا وثبوتہ بطریق الاشارة فی ہذہ الصورة
لا یوجب الاطراد لانتقائہ فی مثل لا صلوة الا بطہور وعن الثانی بانہ بنی الامر علی الاعم الاغلب وحکم باسلام
عملا بظاہر قولہ علیہ السلام امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ الحدیث **قوله** وما قیل حاول ابن
الحاجب وغیرہ والمذہب الثالث بوجوہ الاول انا قاطعون بان المراد من کل من المستثنی والمستثنی منہ
وآلة الاستثناء معناہ الافرادی والمفرد لا یقصد بجزء منہ الدلالة علی جزء معناہ الثانی انہ خارج عن قانون
لغة العرب اذ لم یعہد مرکب من ثلثة الفاظ ولا مرکب اعرب جزؤہ الاول وہو غیر مضاف الثالث انہ
یلزم عود الضمیر الی جزء الاسم فی مثل اشتریت الجاریة الا نصفہا الرابع ان اہل اللغة اجمعوا علی ان الاستثناء
اخراج البعض من الکل وعلی تقدیر ان یکون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا یتحقق ہذا المعنی فاشار المصنف الی منع
الوجہ الثانی ونقضہ وحلہ علی وجہ یندفع بہ الوجوہ الاربعة اما المنع فہو انا لا نسلم انہ لم یعہد فی لغة العرب لفظ مرکب
من اکثر من کلمتین فان کثیرا من الاعلام کذلک مثل شاب قرناہا وبرق نحرہ وامثال ذلک واما النقض
فہو ان مثل ابی عبد اللہ علما مرکب من ثلث کلمات مع ان الاعراب فی وسطہ لیل قولنا جاءنی ابو عبد اللہ
ورأیت ابا عبد اللہ ومررت بابی عبد اللہ واما الحل فہو انہ ان اراد انہ لیس فی لغة العرب ترکیب لموضوع

شخصی من اکثر من کلمتین فمسلم لکن القائلین بان المستثنی منہ والمستثنی واداة الاستثناء عبارة عن الباقی لم یریدوا انہ موضوع لہ بالشخص مثل عبد اللہ
وبعلبک ومعدیکرب بل ارادوا انہ موضوع لہ بالنوع بمعنی انہ ثبت من الواضع انہ اذا ذکر ذلک فہم منہ الباقی کما ثبت منہ انہ اذا غیر صیغة
فعل بالفتح الی فعل بضم الفاء وکسر العین یفہم منہا معنی المبنی للمفعول واذا رکب نحو زید مع قائم وجعلا موضوعین فہم منہ الحکم بثبوت القیام لزید الی غیر ذلک
من القواعد الصرفیة والنحویة فانہا اوضاع کلیة وان اراد انہ لیس فی اللغة ترکیب لموضوع نوعی من اکثر من کلمتین فظاہر الفساد فان جمیع
المرکبات موضوعة بالنوع سواء ترکب من کلمتین او اکثر مثل قولنا حیوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرک بالارادة ذو نطق فانہ موضوع
للانسان بالنوع علی معنی انہ ثبت من الواضع انہ اذا ذکر اسم جنس ووصف بما یخص بعض انواعہ فہم منہ ذلک النوع فالموضوع النوعی کثیرا
ما یترکب من اکثر من کلمتین ویکون الاعراب فی وسطہ کما تری ویکون لاجزائہ دلالة علی معانیہا الافرادیة لانہا کلمات ولا یصیر المجموع کلمة واحدة
حتی یکون کل من المفردات جزء الکلمة فیمتنع عود الضمیر الیہ بل یکون عود الضمیر الی المستثنی منہ بمنزلة عودہ الی المبتدأ فی مثل زید ابوہ قائم مع انہ
جزء من المرکب الموضوع بالنوع وہذا المعنی لا ینافی الاخراج المجمع علیہ لانہ مما یفیدہ اداة الاستثناء والمعانی الافرادیة لیست بمہجورة فی الموضوعات
النوعیة واقول اما المنع فجوابہ الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناہا فمدفوع بما ذکر فی الکشف جوابا عما قیل انہ لم یعہد التسمیة بثلثة اسماء
فصاعدا فکیف یکون الکلمات التہجی بہا اسماء للسور وذلک انہ قال ان التسمیة بثلثة اسماء فصاعدا مستنکرة لعمری وخروج عن کلام العرب
لکن اذا جعلت اسماء واحدا علی طریقة حضرموت فاما غیر مرکبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنکار فیہا لانہا من باب التسمیة بما حقہ ان یحکی حکایة کما
سموا بتأبط شرا وبرق نحرہ وشاب قرناہا وکما لو سمی بزید منطلق وببیت من الشعر ولا خفاء فی ان مثل عشرة الا ثلثة لیس محکیا بل معربا بحسب العوامل
واما النقض بمثل ابی عبد اللہ حیث اعرب فی وسطہ ففی غایة الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنہ حیث قال ولا یعرب الجزء الاول وہو غیر
مضاف ولا ادری کیف خفی ہذا علی المصنف وہو واما الحل فلیس بمستقیم لان المقصود دفع التناقض المتوہم فی الاستثناء حیث اسند الحکم الی الکل ثم اخرج
البعض فالقول بکون المرکب موضوعا للباقی وضعا کلیا لیس مما یخفی علی احد او یقع فیہ اختلاف ولیصلح ان یکون مقابلا للمذہبین الاولین
لکنہ لا یغنی بالمقصود لان المفردات ان استعملت فی معانیہا الافرادیة فاما ان یراد بالعشرة فی قولنا لہ علی عشرة الا ثلثة عشرة افراد ویحکم باثباتہا
وہو التناقض او یراد سبعة افراد وہو المذہب الاول او یراد عشرة افراد لکن یتعلق الحکم بہا بعد اخراج الثلثة وہو المذہب الاول او یراد
عشرة افراد لکن یتعلق الحکم بہا بعد اخراج الثلثة وہو المذہب الثانی فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا یغنی من الحق شیئا بل التحقیق
فی ہذا المقام ما ذکرہ بعض المحققین وہو ان عشرة اخرجت منہا ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التی اخرجت منہا ثلثة عشرة ولا شیء من السبعة بعشرة والعشرة
بعد اخراج الثلثة وقبلہ مفہوم واحد ولیست السبعة بعشرة علی حال اطلقتہا او قیدتہا انما ہی الباقی من العشرة بعد اخراج الثلثة کما یقال انہا اربعة
ضمت الیہا ثلثة وانہا لیست باربعة اصلا وانما ہی الحاصل من ضم الاربعة الی الثلثة ثم ان السبعة مرادة فی مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا ہذا الترکیب
حقیقة فی عشرة موصوفة بانہا اخرجت منہا ثلثة کان مجازا فی السبعة وہو المذہب الاول وان قلنا ہو موضوع للباقی من العشرة بعد اخراج الثلثة
ولا یفہم منہا عند الاطلاق الا ذلک ولیس مدلولہا عشرة مقیدة فہو موضوع للسبعة لا علی انہ وضع لہ وضعا واحدا کما یتصور بل علی انہ یعبر عنہ
بلازم مرکب والشیء قد یعبر عنہ باسمہ الخاص وقد یعبر عنہ بمرکب یدل علی بعض لوازمہ وذلک فی العدد ظاہر فانک قد تنقص عددا من عدد حتی یبقی
المقصود کما تنقص ثلثة من عشرة حتی یبقی سبعة وقد تضم عددا الی عدد حتی یحصل المقصود کما قال الشاعر ؎ بنت سبع واربع وثلث ہی حسب المتیم المشتاق
والمراد بنت اربع عشرة وقد یعبر عنہ بغیرہما کما یقال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعین وعلی ہذا ینبغی ان یحمل المذہب الاخیر والمذہب الثانی

يرجع الى احد هما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي اطلقوا بها المذهبين **قوله** شبهوا الاستثناء
بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية
اصل الكلام ويلزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة
كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير
الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجئ زيد وقيامه بابلغ وجه
واكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد **قوله** بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات
حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيده
بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي
وغيره واليضا مبني هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني
وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين **قوله** وهذا مناسب يعني في القول بان الاستثناء الغير
العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء
البيان في افادة ما والا القصر مثل ما جاءني الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك بمعنى انه لا يشارك
المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى
القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي
اي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان
لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة **قوله**
مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الا
ستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل
رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف رحمه الله تعالى لان الاقرار ثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل
قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطال
بطريق المعارضة لانه ينقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله توجيه الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا

صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار
موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد ان ارادة بالخصومة معناه اللغوي
الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى
الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني
مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار
والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما تقول رأيت
في الحمام الاسود والا هذا الاسد وذلك لان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث
انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا
عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف رحمه الله فلا يصح استثناء الانكار لكن
لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار ثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان
الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشئ من نفسه ولقائل ان يقول
الاقرار ثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا بجهة التجوز لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال
الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فلزم استثناء الشئ من نفسه
قوله مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع فلفظ الاستثناء والمستثنى
حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها
موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المصنف رحمه الله محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي يطلق
عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة
قوله وقد اورد اصحابنا الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
متصل اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان
التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعله فخر الاسلام
وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الاول ما اختاره المصنف رحمه الله وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى
وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه عن حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم
آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق

والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام رح وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس
بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى
الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج عمن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا
حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج
عن لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف رح بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسق بل
الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله واولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه
قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصل بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج
عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان
عمل الصفة في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات
المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الاية واجاب بعض مشائخنا عن هذا الاعتراض
بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي اومن قام
به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء
المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف
منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى
صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان نفي عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم
صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الاخير بموجه لان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام
ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة ولا يكفي به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار
تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه وههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم
فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع فان التوبة تنافي ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناؤه
باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل
فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بان لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم
المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا هو مراد فخر الاسلام رح بعدم دخول التائبين في صدر الكلام ومن لا يرد اعتراض المصنف
لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك القاذفين والاثبات
لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا اغنياؤهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل
على الكرام لانا نقول فحينئذ يلزم ان يكون التائب من الفاسقين ولا يكون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع من الفاسقين
ولا يكون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج
الى تكلف في التقدير اي الا حال توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان يجعل الذين خبرا فامصدرا بالاسما

موصولا وضمير تابوا عائدا الى اولئك وبعد اللتيا والتي يكون الاستثناء متصلا لا منقطعا **قوله** مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل
معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خوف في جواز رده الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب
الشافعي رح انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة رح انه ظاهر في العود الى الاخير
لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت باعتبار ضمير او اسم
اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة لسبب انقطاعها بالضمير بمنزلة
حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء
الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو للضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق
فلا ضرورة في العود الى غيرها والمصنف رح اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام
ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك
فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد شركة الجملة التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران
في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب لا في الحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له
اولى **قوله** وصرفه الى الكل يتنزل بعد اثبات المطالب صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل
ثلث وهي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل المصنف رح من مذهب الشافعي رح في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة
عن جملة فاجلدوا مع ان كونهما معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا
مع انها اسمية اخبارية ظاهرها الاستيناف بيان لحال القاذفين وجريتهم غير صالحة ان يكون جزاء للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فعلية
طلبية مسوقة جزاء للقذف وجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم
من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف
الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي رح لم يجعله من تمام
الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقط بعفو المقذوف
وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا
ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو من المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل **قوله**
ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة مبتداءة غير واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى ان يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب
العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني انهم الفاسقون العاصون بهتك
ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلهذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل
لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم
بالواو بل انما تذكر بالفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو المجرد للنسق
والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع انه اقرب

قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان يصير العبارة ايجاب موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة رحمه الله الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط تبدل ذلك وتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في البعض الجملة حتى لا يبقى موجبا شيئا لا في الحال ولا في المال والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المال **قوله** ولا يفسد البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على تستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا تقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع **قوله فصل** النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى الآخر ونسخت النحل العسل اي نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج وروده الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاذا ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق في المستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون **قوله** ولما كان الشارع يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاءه عندنا **قوله** ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد في التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما تقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ولهذا كان تقضي المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة يفهم منها التابيد ولا خفاء في ان قوله تعالى ما ننسخ من آية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نسلم ان بشارة موسى وعيسى بشرع النبي عليه السلام وايجابهما الرجوع اليه تقتضيان توقيت احكام التوربة والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا ومقررا ومبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد فتبطلها

يكون

يكون نسخا وهو صلعم قبل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فنسخ **قوله** اما النقل فالقائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فانهم نقلوا ان في التورية تمسكوا بالسبت اي بالعبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبي عليه السلام فانهم نقلوا عن موسى انه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون خبارهم تواترا وخبرنا بتابيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن مصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الله تعالى فالمتمسك اولا على ثبوت النسخ بانه حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلي لان الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشا عن دليل فلا يعبا به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمن من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار الى البطلان وتسليم الاول بانه لا يمنع تبديل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الزمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح **قوله** وقد خطر بالي لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلم يتم الجواب

الاول ولذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون رفعا
للكلام لا توجيها له **قوله** واما محله اى محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية
والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار
عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذلك حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان
التقييد بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغ التابيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق
الحكم تابيد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا في حقنا
قلنا حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة وبعد
الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال
هذا اذا كان التابيد قيد الحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيد الواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه
لان التابيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل
التابيد لتقييد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية
التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف في ذلك الزمان كما يقال
صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما كلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا الى
على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد
فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات
داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات
وتناول الخطاب له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد تقييد الاول بالابد
دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام
الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها
قوله وذبح ابراهيم عليه السلام ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء
بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية يا ابت افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مامورا به
واما الثاني فلقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المامور به ولو كان المامور به مقدمات
الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها واما ثانيا فلانه لو لم يكن الذبح مامورا به لامتنع شرعا وعادة

اشتغاله

اشتغاله بذلك واقدامه على الترويع وامرار المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية
فان قيل قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع قلنا هذا خلاف العادة
والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من
الفعل كما في نسخ الصلوة ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل
فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان بتقدير وقوعه في
المستقبل فان النسخ لا ينعطف على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي
من وقت اتصال الامر به ما يتسع لفعل المامور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز ان
ينسخ قبل ان يؤتى بشيء من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج او الغد لا تحجوا ولا
تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع ههنا ولا بيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا
عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتك نفسي اي قبلت ما توجه
عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك
المامور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم
الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل
فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب **قوله** لا القياس
لان شرط التعدي الى فرع لا نص فيه **قوله** فلا نسخ اي بعد النبي عليه السلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع
الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله
عنه وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين
قلنا النصيب للمؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتني على
كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع
جائز وذكر في باب النسخ ان النسخ به غير جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان
ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ
ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم اولا على
الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا
لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء
شرطه ليس من باب النسخ وللقائل ان يقول لا نسلم ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون لو لم يكن مستندا
الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا لا يقال فح يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول
يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا

قوله وانی ہذا یعنی اشار بقوله تعالی یوصیکم الله الی ان الایصاء الذی فوض الی العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقادیره فصار بیان المواریث کانه الایصاء وکذا الفاری فی قوله علیه السلام ان الله اعطی کل ذی حق حقه فلا وصیة لوارث مشعر بان ارتفاع وصیة الوارث انما ہو بسبب شرعیة المیراث کما یقال زارنی فاکرمته وقد یقال ان الثابت بآیة المواریث وجوب حق الطرق الارث وہو لا ینافی ثبوت حق آخر لطریق آخر فلا رافع للوصیة الا السنة وذکر الامام السرخسی رحمه الله ان المنتفی بآیة المواریث انما ہو وجوب الوصیة لا جوازها والجواز انما انتفی بقوله علیه السلام لا وصیة لوارث ضرورة نفی اصل الوصیة لکن لا یخفی ان جوازها لیس حکما شرعیا بل اباحة اصلیة والثابت بالکتاب انما ہو الوجوب المرتفع بآیة المواریث فلا یکون ہذا من نسخ الکتاب بالسنة **قوله** وکان ہذا مما تلی فی کتاب الله تعالی یعنی ان حکم قوله تعالی فامسکوهن فی البیوت قد نسخ بقوله الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما نکالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحکم وقوله فامسکوهن بالعکس ومنسوخ التلاوة وان لم یکن قرآنا متواترا اثبتوا مکتوبا فی المصاحف لکنه یجعل من قسم الکتاب لا السنة ولذا قال عمر رضی الله عنه لولا انی اخشی ان یقال زاد عمر فی القرآن ما لیس منه لالحقت الشیخ والشیخة الی آخره بالمصحف **قوله** فنسخ السنة بالکتاب یتیقن فیه بحث اذ لا دلیلا علی کون التوجه الی بیت المقدس ثابتا بالسنة سوی انه غیر متلو فی القرآن وہو لا یوجب التیقن کالتوجه الی الکعبة قبل التوجه الی بیت المقدس فانه لا یعلم کونه ثابتا بالکتاب والسنة مع انه لا یتلی فی القرآن للقطع بان آیة التوجه الی المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الی بیت المقدس بالمدینة فان قیل التوجه الی بیت المقدس من شرائع من قبلنا وہی ثابتة بقوله تعالی فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حیث کان النبی علیه السلام توجه بمکة الی الکعبة **قوله** وحدیث عائشة نص دلیل علی نسخ الکتاب بالسنة فیه بحث لعدم النزاع فی ان الکتاب لا ینسخ بخبر الواحد فکیف یصلح مجرد اخبار الراوی من غیر نقل حدیث فی ذلک دلیلا علی ان قولها حتی اباح الله تعالی لظاهر فی انه کان بالکتاب حتی قیل انه قوله تعالی انا احللنا لک ازواجک اللاتی آتیت اجورهن واشار الشیخ ابو الیسر الی ان حرمة الزیادة علی التسع حکم لا یحتمل النسخ لان قوله تعالی من بعد بمنزلة التابید اذ البعدیة المطلقة متناول الابد **قوله** ولیس ذلک من باب النفخ فان تلک

یجوز ان یکون بالاجتهاد قلت ہو راجع الی الوحی حیث اذن الله تعالی له فی الاجتهاد ومن عدم ان یقرره علی الخطاء **قوله** بدلیل سیاق الحدیث فانه یدل علی ان المراد جزاء لا یقطع بصحته حیث لم یقل فاذا سمعتم منی وقیل ہذا الحدیث مما یخالف کتاب الله تعالی الدال علی وجوب اتباع الحدیث مطلقا **قوله** ولا المنسوخ لا یخفی ان ہذا التفصیل انما ہو فی منسوخ الکتاب اذ الحدیث لیس من الوحی المتلو حتی یکون منسوخ التلاوة بل لا یجری النسخ الا فی حکمه والمراد بالحکم ہہنا ما یتعلق بمعنی الکتاب لا بنظمه **قوله** فالوا وفیه تقدیر فعان بحث استطرادی لبیان ما یرفع الحکم والتلاوة بدلیل شرعی حتی یکون نسخا فقد یرفعان بغیر ذلک وتحقیقه ان المراد بالحکم ہو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء فی ارتفاع ذلک بموت العلماء او باذهاب الله تعالی ذلک العلم عن قلوبهم وفیه بحث لان الحکم غیر العلم والعلم انما یقوم بالروح وہو لا یفنی بالموت فلذا احال ہذا البحث علی غیره **قوله** سنقرئک فلا تنسی الا ما شاء الله یدل علی ثبوت النسیان فی الجملة لان الاستثناء من النفی اثبات اشارة وان لم یکن کذلک عبارة وذلک مثل ما روی ان سورة الاحزاب کانت تعدل سورة البقرة **قوله** فقد اختلفوا ان الزیادة علی النص نسخ ام لا یعنی ان الزیادة ان کانت عبارة مستقلة کزیادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بین الجمهور فی انها لا تکون نسخا وانما النزاع فی غیر مستقل ومثلوا له بزیادة جزء او شرط او زیادة ما یرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فیه علی ستة مذاهب الاول انه نسخ والیه ذهب العلماء الحنفیة الثانی انه لیس بنسخ والیه ذهب الشافعیة الثالث ان کانت الزیادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غیرت الزیادة المزید علیه بحیث صار وجوده کالعدم شرعا فنسخ والا فلا والیه ذهب القاضی عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزیادة مع المزید

عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظ ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتاكيد سواء تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا يكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا التفصيل المذكور على ما في اصول ابن الحاجب للمص عليه مواخذتان احديهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ابي حنيفة رح لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مواخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما اذا صم او عتق ثم ابهم او اعتق او اطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والا ستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسير تغير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني يستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابطة تغير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استينافه او كان زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين ثم كان زيادة ثالث نسخا لقبح تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خللا بينا **قوله** فانه فسر يعني ان يكون على لفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسر هذا التفسير **قوله** فرفع اجزاء الاصل قبل معنى الاجزاء امتثال الامر والخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا والجواب قيل ان التخيير بين الاثنين معناه

وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا **قوله** والايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود لان حكم المطلق هو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا **قوله** ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يبتني على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معا في شخص فتكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف اليهم الا ان يعني توقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما شرعيا **قوله** والتخيير يا جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سمي بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين المسح والغسل وبين التيمم والوضوء بالنبيذ الطلة المص هو بان الواجب في التخيير احد الامرين لا الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين وهو الاصل الذي يتعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين **قوله** وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتداء محذوف اي فالمكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب فيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال ان غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد

فی الوضوء وعلی ان غیرها لا یعتبر عند الشافعی لکنه لا یقتضی عدم صحة القضاء بغیر ذلک **قوله** فلا یزاد التغریب بقوله علیه السلام البکر بالبکر جلد مائة وتغریب عام والنیة بقوله علیه السلام انما الاعمال بالنیات والترتیب بقوله علیه السلام ابدؤا بما بدأ الله به وبقوله علیه السلام لا یقبل الله صلوة امرء حتی یضع الطهور مواضعه فیغسل وجهه ثم یغسل یدیه ثم یمسح براسه ثم یغسل رجلیه والولاء فی غسل اعضاء الوضوء علی ما هو مذهب مالک بما روی انه علیه السلام کان یوالی فی وضوءه وبقوله علیه السلام هذا وضوء لا یقبل الله الصلوة الا به والوضوء علی الطواف بقوله علیه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف بالبیت صلوة الا ان الله تعالی اباح فیه الکلام وفرضیة الفاتحة بقوله علیه السلام لا صلوة الا بفاتحة الکتاب وفرضیة تعدیل ارکان الصلوة بقوله علیه السلام لاعرابی اخف فی صلوته ثم فصل فانک لم تصل **قوله** یرد هنا یعنی فان قیل کیف زید وجوب الفاتحة والتعدیل بخبر الواحد قلنا لان الزیادة بطریق الوجوب لا یرفع اجزاء الاصل فلا یکون نسخا فلا یمتنع بخلاف الزیادة بطریق الفرضیة بمعنی عدم الصحة بدونها فانها ترفع حکم الکتاب ربما یجاب بان خبر الفاتحة والتعدیل مشهور فالمقصود بالفرضیة والوجوب ههنا هو فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع فی ان شیئا من ذلک لا یکفر جاحده فان قلت فهلا زید تغریب العام علی سبیل الوجوب قلت لان الخبر فیه غریب مع عموم البلوی ولانه تحریض علی الفساد علی ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلی علی الفاتحة یکون جائزا لا محالة فیکون فرضا علی الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فیما شرع فرضا لا فیما یقع فرضا کما اذا اقتصر علی سورة البقرة فانها یقع فرضا ولم یشرع فرضا بالاجماع فان قلت فیم یکون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافیان ضرورة ان الفرض ما ثبت بدلیل قطعی والواجب ما ثبت بدلیل ظنی لا قطعی قلت فرض من حیث کونها قرآنا وواجب من حیث خصوصیة الفاتحة وعند تغایر الحیثیتین لا منافاة **قوله** بل هو شرط للصلوة یعنی ان الکلام فی کون الوضوء مفتاحا للصلوة واما کونه قربة فیفتقر الی النیة بلا خلاف اذ بها تتمیز العبادة عن العادة فعلی هذا ینبغی ان یکون النیة والترتیب واجبین فی الوضوء علی قصد القربة یعنی انه لا یکون قربة بدونها **قوله** یعنی انه لا یجوز الصلوة الا به لقائل ان یقول لم لا یجوز ان یکون واجبا یعنی ان یکون المصلی اثما باعتبار ترک النیة والترتیب فی الوضوء مع صحة صلوته کما فی ترک الفاتحة مع انه لا یلزم النسخ **قوله** فیلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التی هی الاصل الا انسب ان یفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس یعنی عدم اجزائه کونه غیر کاف فی صحة الصلوة وذلک لان المراد بالاصل فی هذا المقام هو المزید علیه الذی یرفع الزیادة اجزاءه **قوله** ولم یجعل تلک ای الواجبات یعنی انه یثم تارکها فی الوضوء الا انه خلاف فی ان غسل المرفق ومقدار الربع فی المسح واجب یعنی اللازم بدلیل ظنی بحیث لا یکفر جاحده **قوله** اصل ثابت

اقتباس لطیف بتغیر یسیر مع ما فیه من لطف الایهام وذلک ان الامام ابا حنیفة اسمه ابیه ثابت لما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محکمة ونتائج فکره عالیة مشهورة کفروع فقهه **قوله** الشرکة فی صدر الکلام وهو عقد المضاربة فان تفصیل علیه الشرکة فی الربح وبیان لنصیب احد الشریکین فی المال المشترک بیان لنصیب الآخر فاذا قال علی ان لی نصف الربح فکانه قال ولک الباقی فهو فی حکم المنطوق **قوله** بدلالة حال المتکلم ای الذی من شانه التکلم فی الحادثة کالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة **قوله** وکذا السکوت فی موضع الحاجة کان الانسان یقدم ذلک ویجعل سکوت صاحب الشرع وسکوت الصحابة وسکوت البکر من امثلة فان الامر الذی یعاینه الشارع لو لم یکن حقا لا یصح ان یتغیر ضرورة ان الشارع لا یسکت عن تغییر الباطل **قوله** وکذا سکوت البکر البالغة جعل بیانا لحالها التی توجب الحیاء هی الاجازة المنبیة عن الرغبة فی الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سکوت البکر فی النکاح جعل بیانا لحالها التی توجب ذلک ای السکوت وهی ای تلک الحالة هی الحیاء والمقصود ان السکوت جعل بیانا للحیاء عن التکلم بما یحصل لها من الرضاء والاجازة وقیل معناه انه جعل بیانا لحال توجب ذلک ای کونه بیانا وهی الحیاء فجعل سکوتها دلیلا علی ما یمنع الحیاء من التکلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام فی قوله لحالها لیست صلة للبیان وانما هو تعلیل اذ المعنی جعل السکوت بیانا للرضاء لاجل حال فی البکر توجب السکوت وهی الحیاء عن اظهار الرغبة فی الرجال اعنی عبارة المصنف انه جعل بیانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحیاء وهی الرغبة فی الرجال وکذلک النکول جعل بیانا لثبوت الحق علیه اقرارا به لاجل حال فی الناکل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البیان ثبت بدلالة حال المتکلم **قوله** کالمولی یسکت حین یری عبده یبیع ویشتری یکون اذنا فان قیل یحتمل ان یکون سکوته لفرط الغیظ وعدم الالتفات بناء علی ان العبد محجور شرعا قلنا ترجح جانب الرضی بدلالة العرف والعادة فی ان من لا یرضی بتصرف العبد یظهر النهی ویرده علیه والاظهر ان هذا القسم مندرج فی القسم الثانی اعنی ثبوت البیان بدلالة حال المتکلم **قوله** وعند الشافعی هو المائة مجمل یعنی لیس عطف الدرهم علیها تفسیرا لها لان مبنی العطف علی التغایر ومبنی التفسیر علی الاتحاد **قوله** لنا استدل علی کون المعطوف بیانا للمعطوف علیه فی مثل له علی مائة ودرهم بان حذف المعطوف علیه ای حذف تمیزه وتفسیره متعارف فی العدد واذا عطف علیه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتی ان ذکره مستهجن فی العربیة وبعید

تكرارا وصورة عطف غير العدد والقيم عطف على ذلك اى على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد ومثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف نحو له على مائة و ثوب او عبد فان الثانى لا يكون تفسيرا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلثة دراهم مع مانع اخر وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت فى الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت فى الذمة الا فى السلم للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر فى مثل مائة وثلثة دراهم مميز المعطوف بمعنى المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم فى مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس فى اللغة وان اريد اثبات الحكم على القياس الشرعى لم يكن من قبيل البيان والنص لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط وكذا التفسير فى مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام فى المعطوف فلا احتياج الى التفسير **قوله** الركن الثالث فى الاجماع هو فى اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اى عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا وفى الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام فى عصر على حكم شرعى والمراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرفه بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدى عصر واحترز بقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتفاق مجتهدى الشرائع السابقة وقوله فى عصر حال من المجتهدين بمعناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى اخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعى وغيره حتى يجب اتباع اجماع اهل المجتهدين فى امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعى والا فلا معنى للوجوب والمصنف خصه بالشرعى زعما منه انه لا فائدة للاجماع فى الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلى قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما فى تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات والنص الحسى الاستقبالى قد يكون مما لم يصرح المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته **قوله** والبحث ههنا فى امور ركنه واهليته وشرطه

وحكمه

وحكمه وسببه اعنى السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسى فكانه قال والابحاث ههنا فى امور فهذا الاعتبار صح قوله الاول فى ركنه **قوله** ضرب امراة لجناية روى ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضى الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته اى ازلقت الجنين واسقطته **قوله** وقد يكون اى سكوت المجتهد للتامل وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد من الحنفية والشافعية وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه و سكت الاخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضى مدة التامل انما يرفع احتمال كون السكوت للتامل لا غير فاحتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتى لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص **قوله** فى العيوب الخمسة وهى الجذام والبرص والجنون فى احد الزوجين والجب والعنة فى الزوج والرتق والقرن فى الزوجة **قوله** فشمول العدم هو فى حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفى حكم النقض شمول الوجود ان ينقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المراة وشمول العدم ان لا ينتقض بشئ منهما **قوله** وقال بعض المتاخرين ذكر الامدى فى الاحكام ان المختار فى هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وجين كثيرا من هذه القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل

احد وقال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل

بالتفصيل نحو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به الا اذا جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في البعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل لبعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزام الخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تابعه اصل كلي يبتنى معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا نعلم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين كيف وقد صرح ابن سيرين بانه لا شيء من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمع عليه وكذا في البواقي مثلا الاجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة رحمه الله تعالى ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي رحمه الله واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجبة اجماعا غاية ما في الباب انه ركبت مغالطة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار جزء آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس في العلية * **قوله** * اما عند ابن مسعود رحمه الله فداخل في حيز قوله لم يقل به احد يعني لا قائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني اعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه **قوله** في العقار وهو المال الثابت

الذي لا يرجى فان رجى فليس لضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال **قوله** خلاصة ضابطة تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابطة لا بد من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين الاولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين امرين وهو ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الاخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا العدم استلزامه لابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والاخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة رحمه الله بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي رحمه الله بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احد الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والاخر قائلا بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة معينة او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا لمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا وجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثاني تبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى انها خارجة عن المبحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحديهما بالاخرى والمبحث هو انه اذا سبق في مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا

العدة والجد مع الاخوة فان القولين

قوله واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس فهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي وان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن ان يفهم ان القولين اتفقا على ان لا ربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك **قوله** فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لا شيء من التطهير بمجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة رحمه الله واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي رحمه الله فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع **قوله** ولو جعل الحكمان يعني لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رحمه الله فهذان لا يشتركان في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الافتراقين اعني انتقاض الخروج دون المس او بالعكس فالجواب بما مر من انه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال فالذي يخطر بالبال لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة انما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة **قوله** واما الاجماع المركب فاعم من هذا اي مما يسمى بعدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احد الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما

قوله وليس هو اي صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ويطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة رح صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه اذا كان متظاهرا بها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر **قوله** بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب **قوله** لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالفة واحد **قوله** انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع **قوله** فيجعلوا الخلاف المتقدم ملغا يعني اذا لم يكن على طريق البحث عن الماخذ كما هو داب لمناظرة بل على ان يعتقد كل حقيته ماذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد انه لا يكون ملغا ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لا ينقض فقيل هو مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع **قوله** لكنه لم يبق اي لم يبق دليلا يعتد به ويعمل وعبارة فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما يثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا

مدة الحكم وتبدل المصلحة **قوله** وهو ان يثبت الحكم اى الحكم الشرعى اذ الحكم الدنيوى لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة فى مصالح الدنيا لقوله عليه السلام فى قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رايه فى الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن فى الدنيوى يجوز مخالفته لعبد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره وسياتى فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التى هى كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام فى الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفى الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة فى الطريق الذى يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذى اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذى اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس اخل فى مشاقة الرسول اى مخالفته حكما اذ القياس ايضا مستند الى النص وهو يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذى اسند المؤمنون حكمهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة فى المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه ما ساق اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله ونبوة موسى عم لا يعد اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين فى عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين فى متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت الآية فى طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب وللاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن واعترض المص رحمه الله تعالى بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام ويكفى فى صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا مخصص له بما ثبت باتيان الرسول عليه السلام مع ان حمل الكلام على فائدة جديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يرفع التكرار كما فى قولنا اتبعوا القران وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك

قوله ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبى صلعم هذا ما لا حاجة اليه فى الاستدلال على تقدير كونه غير ما اتى به الرسول عليه السلام لا يدخل اتباع ما اتى به الرسول صلعم فى الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول صلعم والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به امتثال او امره لا يدخل فى الوعيد الا كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزمه من ان خبر الشئ ليس غيره مع انه اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الاجماع مع ان ما اتى به النبى صلعم على تقدير دخوله فى سبيل المؤمنين يصدق عليه انه سبيل المؤمنين فلا يدخل تحت الوعيد لان الوعيد انما هو على اتباع سبيل الا يكون سبيل المؤمنين لان معنى غير سبيل المؤمنين غير ما يصدق عليه انه سبيل المؤمنين لا غير هذا المفهوم والا لكان بكل واحد من جزئيات الاحكام الاجماعية غير سبيل المؤمنين **قوله** وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت للمجموع الامة العدالة وهى تقتضى الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقة الثابتة بتعديل الله تعالى تنافى الكذب والميل الى جانب الباطل بل الاخبار فى انها ليست ثابتة لكل واحد من الاشخاص للمجموع والنص الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق والغلط مطلق فيتناول الشهادة فى الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا والمختار هو الحكيم الخبير بالشهادة على الناس **قوله** وكل الفضائل منحصرة فى التم تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب فى الانسان ثلث قوى احدها مبدا ادراك الحقائق والشوق الى النظر فى العواقب والتميز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدا جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدا الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهى القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هى هذه الثلثة وما سوى ذلك فانما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفى افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهى معرفة الحقائق على ما هى عليه بقدر الاستطاعة وهى العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهى استعمال القوة الفكرية بالاراء فيما لا ينبغى كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغى كمخالفة الشرائع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة

التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة في الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها وشرط التوسط في افعالها لئلا يستعبد الناطقة في هواها ولتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فقوله النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلثة نفوس متعددة او نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم اخر **قوله** واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الاية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على ما تشعر به قوله لن يضروكم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد وبعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العالمين بالشرائع المتشلين بالاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه لان المعروف والمنكر بحسب الرأي والاجتهاد لا يلزم ان يكون كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا الاية فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر **قوله** وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه **قوله** فانا اذ كر قد ذكر المصنف ما يتوقف على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء

من الحكام مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يتبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يتصل اليه كل واحد وهو اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وهو اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى يوم القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من المجتهدين ولا دلالة على التعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وهو لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جمع من المجتهدين في عصر واحد وهو يكون اتفاقهم بيانا للحكم وحجة عليه فيجب اتباعه للادلة الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية الكلام وللقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه احد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبلا او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد ولا ادراج كل حكم كل حادثة في القرآن المتم هو حبل القفا المتفق عليها وعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس الثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا تدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليها المجتهدون في عصر يجب على اهل ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والجربيات **قوله** وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية للقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر **قوله** وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم الآية للقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء لجماعات العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الضلال من الله تعالى وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطئ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر **قوله** وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الآية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكات فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد في عصر والعجب من المص

كيف رد استدلالات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد مما نحن فيه مالا دلالة فيه على المط بوجه من
الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما الحق له في آخر عهده ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يتقيم ان مراده الاستدلال بمجموع الايات
المذكورة لا بكل واحدة وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه غير مستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا **قوله** وايضا العلماء استدلال
جيدا الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمعترض قد منع ذلك ثم لما كان
ههنا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع
اهل المدينة او العترة اجاب بان ما ندعي كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من
اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل فيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة
او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا بدل او لتهم على مطلوبنا الا ان يقال يلزم اشتمال اجتماع
العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء اهل السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء
والبدع **قوله** ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده
والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف **قوله** وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى
انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجتمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور
هو التفصيل على ما اشار اليه المص وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ
ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من
بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال
ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك المص هو قد تحامى عن اطلاق
لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به **قوله** واما الخامس ففي السند
والناقل جمعهما في بحث واحد الا انهما سببان فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره فالجمهور على انه لا يجوز الاجماع
الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء
وايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث
وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع
على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا
افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبرا واحدا
فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة السرخسي ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا
كان او خبرا واحدا ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتني الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون
الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة الاحكام الشرع والدليل على
البطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لارتفع الاجماع لعدم فائدة ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعي فان قيل هذا

يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة
لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا
كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون
لغوا بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل
قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات
الثابت محال **قوله** واما الناقل نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد
فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي هو وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا
وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة
القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من تمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني مع تخلل
الواسطة بين الناقل والنبي عليه السلام يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل
والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي عليه السلام حجة قطعا **قوله** الركن
الرابع في القياس هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان
اي لا يساوي به وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة الفرع للاصل في علة
حكمه وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة فالمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في
محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه لا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك
يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين
وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المط وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض
عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل
لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمص هو زاد تقييد العلة
بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب
عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما اشير اليه **قوله** والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير
الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع
بل بيانا لما صدقا عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض كذا
في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة لابتنائها عليه في الحكم لا يقال فيخرج
عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول لفظ
ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشيئية **قوله** بل يشعر ببقائه في الاصل
فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا عن الشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التعريف

مجازا ومنقول وانه لاحاجة الى هذا الاعتذار لعدم تغيير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد التحقيق بانه
لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الحكم
والانتقال على الاوصاف **قوله** وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه
النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه وقال اما الحكم الثابت بتعليل النص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه
بغالب الراى على احتمال الخطاء وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين
العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فذهب المصنف الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يتقوم به وتحصيل وهذا
يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح
المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط للاركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه البعض المحققين
من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن
لا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق
القياس ووجوده في نفسه فان قيل فقد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدية الحكم الشرعي الثابت بالنص
بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثره واجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس
واثره شرط لا ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه **قوله** وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير
التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات
حرمة الربوا فيه **قوله** لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا
للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع يثبت بالنص
او الاجماع في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل هذا وضح ثم الاظهر ان يفسر التعدية بالاثبات
والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر **قوله**
واصحاب الظواهر لغوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية
واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما الامتناع عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام
واما الامتناع سمعا واليه ذهب داؤد والاصفهاني ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا يخلو الوقائع
عن الاحكام اذ النصوص لا تفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات
والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا بمَ ثبت فقيل بالعقل
وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة النص والكتاب
وبالسنة المشهورة وبالاجماع **قوله** وان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هو لوح
من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات
على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين

هو القرآن فلا استدلال لان النص على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض
ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي
ما تسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بمنبت وغير منبت
ولا معنى للتعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حملت
قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك ويحتاج
الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن
فيه لفظا على ما ذكره في قوله تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون
القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة فان قيل الكل في القرآن
الا انه لا يعلمه الا النبي عليه السلام او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه
المجتهد **قوله** اولاد السبايا جمع السبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري سريات
فولدت لهم اولادا غير نجباء **قوله** فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احترز عن الاجماع اذ لا شبهة
فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في
طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات
لعجزهم عن الاثبات بقطعي **قوله** بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نمنع العمل بالراي والقياس
فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس ولا بالعقل
اذ لو ادرك به صار قطعيا **قوله** ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار
رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا

يثمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولاشك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشي بالتامل على مايشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر بالدار هل يمكن حدوثها بغير صانع فاظنك بالعالم ولايفهم احد من مثل اعتبر قس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على مايشعر به فاء التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء صريح الشرط والجزاء لا تقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هي القضية السابقة غاية مافي الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لايدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ماذكره من التحقيق مما يشكك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما لا تنفى فيه شرائط القياس وما عارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والا لما صح التمسك بشي من النصوص **قوله** ولما كان الامر للايجاب لظان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منصبا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزم المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المامور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر ينصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا **قوله** وايضا حديث معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم الاحتياج الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما الآية فبقي القياس وهو مطلق فلو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتني على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة **قوله** وقد وردنا في آخر باب السنة احاديث تدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه عليه السلام كان يعمل بالقياس وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولولم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول ولا يلزم ان يكون دليلا لصحة القياس **قوله** وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس وتوجيهه احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضي الله تعالى عنهم

العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الاعن دليل قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص اولعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا بخصوصياتها **قوله** لان وجود الشي او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شايع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة **قوله فصل** في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى في الشرط الاول ان لا يكون الاصل فيه مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة رضي الله عنه لقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه السلام في انه عليه السلام اوفى الاعرابي ثمن ناقته او انه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على ان خبره عليه السلام بمنزلة المعاينة **قوله** وان لا يكون معدولا اي معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا **قوله** فانه ينافي ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل

انما کان باعتبار انہ غیر جان لا باعتبار خصوصیۃ الاکل **قولہ** وکتقوم المنافع جعلہا من امثلۃ المعدول عن القیاس لان القیاس
عدم تقوم المعدوم اذ القیمۃ تنبئ عن التعادل ولا تعادل بین ما یبقی وما لا یبقی لکنہ ثبت فی الاجارۃ بقولہ تعالی وان ہن اجور ہن
وقولہ تعالی اخبارا علی ان تاجرنی ثمانی حجج وقولہ علیہ السلام اعطوا الاجیر حقہ قبل ان یجف عرقہ وجعلہ فخر الاسلام من امثلۃ کون الاصل
مخصوصا بالحکم وہو الیض مستقیم بل التحقیق ان الشرط الثانی مغن عن الاول لکونہ من جملتہ علی ما ذکرہ الآمدی فی الاحکام من ان
المعدول بہ عن سنن القیاس ضربان احدہما ما لا یعقل معناہ وہو اما ان یکون مستثنی من قاعدۃ عامۃ کقبول الشہادۃ خزیمۃ وحدہ
او لا یکون کذلک بل یکون مبتدا بہ کاعداد الرکعات ونصب الزکوات ومقادیر الحدود والکفارات وثانیہما ما شرع ابتداء
ولا نظیر لہ فلا یجری فیہ القیاس لعدم النظیر سواء عقل معناہ کرخص السفر او لا کضرب الدیۃ علی العاقلۃ **قولہ** وان تکون المعدی
فیہ اشعار بانہ یشترط ان لا یکون حکم الاصل منسوخا اذ لا تعدیۃ لما لیس بثابت **قولہ** باحد الاصول الثلاثۃ اشارۃ الی ان حکم الاصل
لا یجوز ان یکون ثابتا بالقیاس لانہ ان اتحدت العلۃ فی القیاس فذکر الوسط ضائع وان لم تتحد یبطل احد القیاسین لابتنائہ
علی غیر العلۃ التی اعتبرہا الشرع فی الحکم مثلا اذا قیس الذرۃ علی الحنطۃ فی حرمۃ الربوا بعلۃ الکیل والجنس ثم ارید قیاس شیء آخر علی الذرۃ
فان وجدت فیہ العلۃ اعنی الکیل والجنس کان ذکر الذرۃ ضائعا ولزم قیاسہ علی الحنطۃ وان لم یوجد لم یصح قیاسہ علی الذرۃ لانتفاء
علۃ الحکم **قولہ** من غیر تغییر ای لا یتغیر فی الفرع حکم الاصل من اطلاقہ او تقییدہ او غیر ذلک مما یتعلق بنفس الحکم وانما یقع التغییر باعتبار المحل
وباعتبار صیرورتہ ظنیا فی الفرع **قولہ** الی فرع متعلق بمحذوف ای وان یکون المعدی حکما موصوفا بما ذکر معدی الی فرع
ہو نظیرہ ولا یستقیم تعلقہ بالمعدی المذکور لفظا للفصل بالاجنبی واما معنی فلانہ لا یفید اشتراط کون الفرع نظیر الاصل ولا اشتراط کون الاصل
حکما شرعیا موصوفا بما ذکر فی جمیع الصور لان معناہ انہ یشترط ان یکون الحکم المعدی الی فرع ہو نظیرہ حکما شرعیا ثابتا باحد الاصول
الثلثۃ **قولہ** فلا یثبت اللغۃ بالقیاس یعنی اذا وضع لفظ لمسمی مخصوص باعتبار معنی یوجد فی غیرہ لا یصح لنا ان نطلق ذلک اللفظ
علی ذلک الغیر حقیقۃ سواء کان الوضع لغویا او شرعیا او عرفیا وذلک کاطلاق الخمر علی غیر العقار من المسکرات احتج المخالف بالدوران
والالحاق بالقیاس الشرعی والجواب بانہ یشترط فی الدوران صلوح العلیۃ وہو ممنوع ہہنا فان علۃ اطلاق اللفظ علی المعنی حقیقۃ
ہو الوضع لا غیر وبان العمدۃ فی حجیۃ القیاس الشرعی ہو الاجماع ولا اجماع ہہنا ویرد علی المتمسکین بقولہ تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار
علی ما حققہ المص من دلالۃ النص وجوابہ انا لا نسلم ان رعایۃ المعنی سبب للاطلاق بل ہی سبب للوضع وترجیح الاسم علی الغیر علی ما سبق
ولا نزاع فی صحۃ الاطلاق مجازا عند وجود العلاقۃ علی ما ذہب الیہ الشافعی من استعمال الفاظ الطلاق فی العتاق وبالعکس
لاشتمالہما علی ازالۃ الملک وما ذکرہ من وجوب الحد علی اللائط قیاسا علی الزانی فانما ہو قیاس فی الشرع دون اللغۃ او ہو قول
بدلالۃ النص وکذا ایجاب الحد بغیر الخمر من المسکرات وقد توہم بعضہم ان امثال ذلک قول بجریان القیاس فی اللغۃ ولیس کذلک
وہہنا بحث وان اشتراط کون حکم الاصل شرعیا اما ان یکون فی مطلق القیاس وہو باطل لان قیاس السماء علی البیت فی الحدوث
بجامع التالیف وقیاس کثیر من الاغذیۃ علی العسل فی الحرارۃ بجامع الحلاوۃ وامثال ذلک مما لیست شرعیۃ لا یتوقف علی کون
حکم الاصل شرعیا وہو ظاہر واما ان یکون فی القیاس الشرعی وح لا معنی لتفریع عدم القیاس فی اللغۃ علی ذلک ہذا ایض ظاہر
والتحقیق ان ہذا شرط للقیاس الشرعی علی معنی انہ یشترط فیہ کون حکم الاصل حکما شرعیا اذ لو کان حسیا او لغویا لم یجز لان المطلوب

اثبات حکم شرعی للمساواۃ فی علتہ ولا یتصور الا بذلک فلو قال النبیذ شراب مشتد فیوجب الحد کما یوجب الاسکار او کما یسمی خمرا
کان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وہذا مبنی علی ان القیاس لا یجری فی اللغۃ ولا فی العقلیات من الصفات والا
فعال وفائدتہ تظہر فیما اذا قاس النفی بالنفی فاذا لم یکن المقتضی ثابتا فی الاصل کان نفیا اصلیا والنفی الاصلی لا یقاس علیہ النفی
الطاری وہو حکم شرعی ولا النفی الاصلی لثبوتہ بدون القیاس بل بلا جامع وقد یذکر فی کثیر من المسائل ولہذا یقول المناظر لا بد من بیان
المقتضی فی الاصل وما ذلک الا لیکون النفی حکما شرعیا وقد سبق نبذ من ذلک فی فصل المطلق والمقید **قولہ** لکن لا یحمل ای لفظ
الخمر علی سائر الاشربۃ مجازا عند ارادۃ معناہ الحقیقی فی ذلک الاطلاق لئلا یلزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز اللہم الا ان یطلق مجازا علی شراب
یخامر العقل فیشمل العقار وغیرہ بطریق عموم المجاز **قولہ** وہی فی الاصل مقیدۃ بعدم التساوی یعنی ان الحکم فی الاصل حرمۃ
ینتہی بالتساوی بالکیل فان قیل قد اثبت الحرمۃ فی بیع المقلی بغیرہ وبیع الدقیق بالحنطۃ مع انہا تنتہی بالکیل قلنا بطلان الانہا
بالکیل انما جاء من صنع العبد وہو القلی والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتہا متناہیۃ بالمساواۃ کیلا اعنی قبل القلی والطحن **قولہ**
والتساوی بالعدد غیر معتبر شرعا قیل علیہ ان التساوی بالوزن معتبر شرعا وہو کاف فی انتہاء الحرمۃ **قولہ** لان عذرہ ای عذر
الخطاء دون عذر النسیان لامکان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتیاط بخلاف النسیان فانہ سماوی محض جبل علیہ الانسان
قولہ لانہ ان کان موافقا للنص فلا حاجۃ الیہ اعترض بان عدم الاحتیاج الی القیاس لا ینافی صحتہ والاستدلال قصدا الی
تعاضد الادلۃ کالاجماع عن قاطع والی ہذا ذہب کثیر من المشائخ وکثیر فی کتب الفروع الاستدلال فی مسئلۃ واحدۃ بالنص والا
جماع والقیاس **قولہ** وان کان مخالفا یبطل کقیاس القتل العمد علی الخطاء والیمین الغموس علی المنعقدۃ فی ایجاب الکفارۃ فانہ مخالف
لما روی انہ علیہ السلام خمس من الکبائر لا کفارۃ فیہن وعد منہا الغموس وقتل النفس بغیر حق **قولہ** وان لا یغیر حکم النص فالاطعام
ہو جعل الغیر طاعما سواء کان علی وجہ الاباحۃ او التملیک فاشتراط التملیک قیاسا علی الکسوۃ تغییر لحکم النص وکذا التقیید رقبۃ الکفارۃ
بالمومنۃ تغییر للاطلاق المفہوم من النص وہذا الکلام ظاہر فی ان المراد تغییر حکم النص فی الجملۃ سواء کان ہو النص فی حکم الاصل
او غیرہ فان قولہ تعالی فاطعام عشرۃ مساکین وقولہ تعالی فتحریر رقبۃ لیس لبیان حکم الاصل بل ہو حکم الفرع فعلی ہذا لا حاجۃ الی
ہذا القید لان اشتراط عدم النص فی الفرع مغن عنہ لا معناہ عدم النص الدال علی الحکم المعدی او عدمہ ہہنا النص دال علی عدم
الحکم المعدی فی الفرع لان الاطلاق یدل علی اجزاء تحریر الاطعام علی سبیل الاباحۃ واجزاء الرقبۃ الکافرۃ وانہ لا یشترط التملیک والایمان
وقد یقال انہ یجوز ان یغیر القیاس حکم نص لا یدل علی ثبوت الحکم فی الفرع ولا علی عدمہ وفیہ نظر وعبر فخر الاسلام عن ہذا الشرط بان
یبقی الحکم فی الاصل بعد التعلیل علی ما کان قبلہ ثم قال وانما اشترط ذلک لان تغییر حکم النص فی نفسہ بالرای باطل ثم مثل
بہذہ الامثلۃ وغیرہا قصدا الی ان فیہا تغییر النص بالرای ففہم الشارحون انہا امثلۃ لعدم بقاء حکم النص المعلل علی ما کان قبل التعلیل
فاعترضوا بان المغیر فی ہذہ الامثلۃ انما ہو حکم النص فی الفرع لا فی الاصل **قولہ** وکذا السلم الحال فی الحدیث من اراد منکم ان یسلم
فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم وجوز الشافعی رح السلم الحال قیاسا علی المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبیع
مکان العقد ورد ہذا القیاس بوجہین احدہما ان النص یدل علی عدم مشروعیۃ السلم الحال بحکم مفہوم الغایۃ اتفاقا والزاما ولا
عبرۃ بالقیاس المغیر لحکم النص الا ان مخالفۃ المفہوم سیما فی خبر الواحد غیر قادحۃ فی صحۃ القیاس عند الشافعی رح وثانیہما ان محل البیع

يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم الموجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه عن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لرفع الحرج في احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا تتعين الحاجة الضرورية **قوله** وانما كان تغييرا وجه السوال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب تعين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادات خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم الفقراء

لفقوهم وانجاز العدة ازراقهم ولاحتفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايفاء من جنس النصاب اسهل ويده اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق وايضا محال التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة للحاجة لتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الامر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف فليس فيه اي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومعا حال او هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف هو صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم اورد ما شرحها تنبيها على ان العلة تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهو التقوم وان المستبدل به يجوز ان يعتبر نفس القيمة وهو لا معنى للتعليل بالتقوم وان يعتبر ذا القيمة فيعلل بالتقويم والمقصود واحد وهو صلاحية صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاحية غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا يثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة يثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم او الدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق **قوله** وذكر الاصناف وجه السوال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقير بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة وحمل التمليك انما احال على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا بعد

ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف
لاغير بمعنى انه لايجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف اولم يصرف فبالصرف
الى البعض لايتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف
فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المص؁ الخ عن ضعف لانه قد مر ان لبطلان الجمعية
وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان
الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح وايضا المط هٰهنا جواز الصرف الى البعض لا اصناف وهذا
لايتفاوت بكون لام الفقراء للجمعية او الجنسية فلا يدخل لما ذكره ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة
دون التمليك لجواز ان يلتزم الخصم لبطلان الجمعية للجنس ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ولا
مدفع الا ما ذكرنا **قوله** على انه ان اريد هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي
لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان اللام للاستغراق
كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجمع على الجميع قلت لانه ربما يدعي ان معنى الاستغراق
الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد فابطل ذلك ايضا وسكت
عما هو ظاهر البطلان **قوله** واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار
على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة صالحة لازالة النجاسة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيعدى الى
كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والالما وجدت
الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم لطهارة المحل لخاصية في الماء اذ لو كان للازالة لوجب ان يشارك
جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة بالماء عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس
بمعقول اذ العضو طاهر لم يتنجس بشيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد
مباحا لايبالي بخبثه ولا يحق به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق
العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قيل قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء
معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول قلت يأتي
جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء طهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في تطهيره

مطهر الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فان قيل
هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقات
قلنا لا بل ذلك بعد كون المعنى معقولا لانه يلزم ضرورة دفع الحرج **قوله** وهو ان لا تنجس كل ما يصل
اليه يعني بشمول لا الشمول النفي **قوله** ولان الماء مطهر طبعا تعليل المعقولية ازالة الماء للخبث وذلك
لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر
المائعات فانه مطهر باعتبار القلع فيزول به الخبث لا ابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته
ثبوتا وزوالا **قوله** ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه
كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعروف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة
فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن طلب
علية المتاخر عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجواب
ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان
قيل هما مثلان يشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا ينافي كون احدهما اجلى من الآخر لعارض
قوله بل في الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على انه متعلق للخطاب القديم وثابت به فكيف
يكون اثر الشيء اثر الشيء آخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تأثير الخطاب
القديم فيه انه حكم يترتب على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون
معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد **قوله** وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة
بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتال لوجوب
القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتأثير
قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف
على ايجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم انه علة **قوله** كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب
فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب
كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما وجد ذلك الشيء

بشرط الطرد وجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فصل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء **قوله** الا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع الله تعالى العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد **قوله** من انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي عليه السلام بهداية الخلق لازم لها وكذا التعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم **قوله** والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك قال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امر مقصود عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم

لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المصنف وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فاحاله على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المصنف بل على التفسير الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم على حصول ما هو المقصود منه تقبله وانما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير علي اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول ولذا ذكر بلفظ الجمع **قوله** الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميز من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي ره وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بالعلة اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من النص بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو مرجوح لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر وهو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجيء فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم وجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف وجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد فيوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفروع باختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر وللقائل ان يقول لا نسلم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فصح التعليل بكل وصف فيثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة لتاكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربوا في النقدين معلل عند الشافعي رحمه الله تعالى بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم **قوله** نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذ

بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا اي وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي رحمه التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان النص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهي مبنى تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او الى النص كقوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا في بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر ينتهي بالآخرة الى النص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المصنف رحمه من لزوم التسلسل او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر عليته لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور **قوله** هذا ما قالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات لان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لم يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الغرض والتقدير **قوله** الثاني اشارة الى نفي شرائط

اعتبر بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه ياتي في فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص لما سياتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلية صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلية صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشيء من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وح ان لم يكن له جهة وحدة فظ وان كانت ننقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الاقتضاء الشارع ثبوت الحكم عنده رعاية للمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعل الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متاخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تاثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل عليه احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض والجلي والخفي الى غير ذلك فثبت المط والمراد بكون العلة حكم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات **قوله** لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشيء ولا شيء ههنا يثبت بها سوى الحكم ولذا يتعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايض وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل يضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس **قوله** وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما هو بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقي بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع يرد بها النص التابع **قوله** اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظ ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حق التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمينان واليقين منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على راي المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة

فی استنباط العلل لم یصح نفی الظن ذہابا الی انہ مجرد وہم علی ما زعم المصنف واما عند عدم رجحان ذلک او عند تعارض القاصر والمتعدی فلا نزاع فی ان العلۃ ہو الوصف المتعدی **قولہ** فان قیل تقریر السوال لو کانت صحۃ التعلیل موقوفۃ علی تعدیۃ العلۃ لم یکن تعدیتہا موقوفۃ علی صحتہا لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق علی توقف التعدیۃ علی ثبوت العلیۃ الموقوف علی صحتہا وتقریر الجواب ان الموقوف علی التعلیل ہو التعدیۃ بمعنی اثبات مثل حکم الاصل فی الفرع والتعلیل موقوف علی التعدیۃ بمعنی العلم بوجود الوصف فی غیر مورد النص فلا دور وقد یجاب بانہ دور معیۃ لا دور تقدم اذ العلۃ لا تکون الا متعدیۃ لا ان کونہا متعدیۃ ثبت اولا ثم یکون علۃ **قولہ** ہذہ المسئلۃ مبنیۃ علی اشتراط التاثیر فیہ نظر لان اقتصار الوصف علی مورد النص وعدم حصولہ فی صورۃ اخری مع عدم النص علی علیۃ الوصف لذلک الحکم لا ینافی وجود جنس الوصف فی صورۃ اخری واعتبار الشارع ایاہ فی جنس الحکم بان یثبت ذلک بنص او اجماع ویکون ما الخاص علیۃ وصف آخر قیل علیہ لا تزاحم فی العلل فیجوز ان یثبت بالنص او غیرہ للحکم علۃ قاصرۃ واخری متعدیۃ ویتعدی الحکم باعتبار المتعدیۃ بدون القاصرۃ **قولہ** وان اراد اعتاقہ یعنی ان اراد لیصیر المکاتب یقع عن الکفارۃ باعتاق قصدی واقع بعد الملک فلا نسلم وجود ہذا الوصف فی الفرع اعنی الاخ بل ہو یعتق بمجرد الملک **قولہ** او ثبت عطف علی اختلف یعنی لا یجوز التعلیل بعلۃ اختلف فی علیتہا مع الاجماع علی ثبوت الحکم فی الاصل کالاختلاف فی ان علۃ عدم قتل الحر بالمکاتب ہو کونہ عبدا او الجہل بالمستحق لاستیفاء القصاص من السید او غیرہ من الورثۃ بناء علی عدم العلم بانہ ہل یعتق بتبدل الکتابۃ ام لا **قولہ** او ابعض البدل عوض والعوض مانع عن جواز التکفیر وہو موجود فی الاصل

مسئلۃ

دون الفرع فان قلت ہذا لیس من قبیل التعلیل بوصف لیقع بہ الفرق اذ ادا بعض البدل لا یوجد فی الفرع وہو المکاتب الذی لم یود شیئا فکیف یجعل علۃ قلت معنی الکلام انہ لا یجوز التعلیل بعلۃ مع وصف یقع بہ الفرق فالبا فی قولہ بوصف لیست صلۃ للتعلیل بل ہی باء المصاحبۃ ودح لا اشکال **قولہ** الثالث لا شک ان کون الوصف الجامع علۃ حکم خبری غیر ضروری فلا بد فی اثباتہ من دلیل ولہ مسالک صحیحۃ ومسالک یتوہم صحتہا فلا بد من التعرض لہما ولما یتعلق بکل منہما والمسالک الصحیحۃ ثلثۃ النص والاجماع والمناسبۃ ثم النص اما صریح وہو ما دل بوضعہ واما ایماء وہو ان یلزم من مدلول اللفظ الصریح لہ مراتب منہا ما صرح فیہ بالعلیۃ مثل لعلۃ کذا او لاجل کذا او کی یکون کذا ومنہا ما ورد فیہ حرف ظاہر فی التعلیل مثل قولہ لکذا او بکذا او ان کان کذا فان ہذہ الحروف قد یجی لغیر العلیۃ کلام العاقبۃ وباء المصاحبۃ وان المستعملۃ فی مجرد الشرط والاستصحاب ومنہا ما دخل فیہ الفاء فی کلام الشارع اما فی الوصف مثل زملوہم بکلومہم ودمائہم فانہم یحشرون وادواجہم تشخب دما واما فی الحکم نحو السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما والحکمۃ فیہ ان الفاء للترتب والباعث متقدم فی العقل متاخر فی الخارج فیجوز دخول الفاء علی کل منہما ملاحظۃ للاعتبارین وہذا دون ما قبلہ لان الفاء للتعقیب ودلالتہ علی العلیۃ استدلالیۃ ومنہا ما دخل فیہ الفاء فی لفظ الراوی مثل سہا فسجد وزنی ماعز فرجم وہذا دون ما قبلہ لاحتمال الغلط الا انہ لا ینفی الظہور واما الایماء فہو ان یقرن بالحکم ما لو لم یکن ہو او نظیرہ للتعلیل لکان بعیدا فیحمل علی التعلیل دفعا للاستبعاد کما فی قصۃ الاعرابی فان غرضہ من ذکر المواقعۃ بیان حکمہا وذکر الحکم جواب لتحصیل غرضہ لئلا یلزم اخلاء السوال عن الجواب وتاخیر البیان عن وقت الحاجۃ فیکون السوال مقدرا فی الجواب کانہ قال واقعت فکفر وہذا یفید ان الوقاع علۃ للاعتاق الا ان الفاء لیست محققۃ لیکون صریحا بل مقدرۃ فیکون ایماء مع احتمال عدم قصد الجواب کما یقول العبد طلعت الشمس فیقول السید اسقنی ماء وکحدیث الخثعمیۃ فانہا سالت النبی علیہ السلام عن دین اللہ فذکر نظیرہ وہو دین الآدمی فنبہ علی کونہ علۃ للنفع والا لزم العبث وللایماء ایضا مراتب کذا ذکرہ ابن الحاجب فیہ تصریح بان مثل قولہ علیہ السلام فانہ یحشر ملبیا من قبیل الصریح علی ما ذکرہ المصنف دون الایماء علی ما وقع فی المحصول واما کلمۃ ان بدون الفاء مثل انہا من الطوافین فالمذکور فی اکثر الکتب انہا من قبیل الصریح لما ذکرہ الشیخ عبد القاہر انہا فی مثل ہذہ المواقع تقع موقع الفاء وتغنی غناءہا وجعلہا بعضہم من قبیل الایماء نظرا الی انہا لم توضع للتعلیل وانما وقعت فی ہذہ المواقع لتقویۃ الجملۃ التی یطلبہا المخاطب ویتردد فیہا ویسال عنہا ودلالۃ الجواب علی العلیۃ ایماء لا صریح وبالجملۃ کلمۃ ان مع الفاء او بدونہا

قد تورد في امثلة الصريح وقد تورد في امثلة الايماء وتعبيره عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما
ذكره المص في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح **قوله** واعلم ان في مثل هذه المواضع فيه سوء
ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال
ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلة وفي الاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك واما
التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء نحو اقم الصلوة لدلوك
الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها
القياس او لم يكن **قوله** وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضر معتبر في الشرع كما
يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطبع وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة وقبولها
وما يتعلق بها وللمصنف في تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره ونحن نورده ونزيد عليه نبذا من كلام القوم ليطلعك
على خلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف
لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة
بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم
بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه
مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي رح فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل
بها قبل ظهور التاثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة
باسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها
وههنا توهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النابية
عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير
او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان
نفعا او يدفع عنه ضررا وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا يقذف
بالزبد ويحفظ في الدن وان من المناسب ملائما وغير ملائم فخلط المص رح كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة +
اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك فلا بد ان يعتبر بما يغائر
ذلك ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المص رح ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف
في جنس هذا الحكم والمراد بالجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشارع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص
من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يخفى كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من
المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس
قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشرع في جنس الحكم قد يكون قريبا او اوسط

بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل اخص من المتضمن لمصلحة
حفظ النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالنسبة
الى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص
هو الحكم واخص منه هو الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا تناط الاحكام به واخص منه المناسب
ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من
الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط
فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا يكون علة منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في
عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المص رح من ان المراد بالملائم كان يناسب
الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلثة ملائما
وقال ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول
ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع
اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم وايضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين
الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين
في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين
الوصف في عين الحكم وعلى هذا لا اشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المص رح **قوله** والملائم كالصغر في ثبوت
ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض
المص رح بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال
الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع متعذر
الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه فالحكم الذي
هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور **قوله** وعند بعض اصحابنا يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان
فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه بايراد
نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف
من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور
والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكي
واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمص رح فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوع
يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي يعرف
عليتها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد

ابدار المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا او لا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر او لا بل بترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي رح بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص فعنسخ القاعدة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيصال من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الفار فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وحكم بعدم ارثه فهذا الوجه مناسبة وفي ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن فعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما يشهد الشرع باعتباره وهو اصل في القياس وحجة ومنها ما يشهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على خمسة الضرورية وكل ما تضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهي مصلحة ودفعها مفسدة فاذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعتضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يؤدي اليها رأي مجتهد وان لم يشهد لها اصل معين كما في مسئلة الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار تخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لانا نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الحكم الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات وانما سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ القياس

اصل معين وقال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلائم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب شهد له اصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد **قوله** ولكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات اورد المصنف عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في الملائمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك **قوله** والتاثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القائسين وقصر القاضي الامام زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه قبل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس تقسيم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو الملقب بالقطع ربما يقر به منكر والقياس اذ لا فرق الا تعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصنا باسم المؤثر ما يظهر تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمصنف اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملائم على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية اي النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما نشا عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس بايتها ما يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي يثبت بنص او اجماع عليته ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او عليته جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شئ في الجوف لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها نظر لما سيأتي من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا بالجنس القريب

والضرورة للطوف ليس كذلك بل قد عرفت انه ليس بملائم فضلا عن المؤثر **قوله** وقد يركب بعض الاربعة لاخفاء في ان اقسام المفرد اربعة حاصلة
من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم وح يلزم انحصار المركب في احد عشر لان
التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لاغير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد
اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد
يتركب مع كل من الاقسام الثلاثة الباقية فيصير اثنى عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار او نقول اعتبار النوع
في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان
يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار
النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع
فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي
ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء
مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى
المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم
عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فان لم تجدوا
ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات والنوع عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر
في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس
في النوع كما في التيمم اذ لم يجد الا ما يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تاثير
الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا والنوع عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في
عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس
كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان ولجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار
الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة
او خارجها ولجنسه وهو الخروج عن السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب
من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الهرة فان الطواف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم
وهو مخالطة بنجاسة يشق الاحتراز عنه علة للطهارة كالآبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض فانه مؤثر
في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب السفر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في
المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة
بخلاف الصغر فانه من شانه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير
فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع ٭

مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في اليد وهي آلة للتطهير مؤثر في
وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز
لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكر
المصنف **قوله** ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى من الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب
اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الآثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب
من اجزاء اقل وهاهنا خبر بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد
يقربه منكر والقياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه **قوله** وقد يسمى البعض ذكر في بعض
اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع
الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضراوات والملائم هو الاقسام الثلاثة
الباقية **قوله** ثم لا يخلو اي الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل ولا يكون ففي الكلام حذف الراء
بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون
للاصل ولا يكون لما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل
فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم
والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس والجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان
وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة
لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه
اذا كان مع شهادة الاصل اما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع ومقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا
وعند بعضهم يكون مستندا الا العلة مستنبطة بالراي بمنزلة ما قال الشافعي ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة
لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية الحكم وقال شمس الائمة الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف
يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن قد يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف
في مجرد تسمية قياسا على ما ذهب اليه المصنف بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه
قد يذكر وقد لا يذكر وح يصح ان يحمل قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره **قوله** واذا وجد شهادة الاصل
بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل قد يوجد بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير وح يسمى الوصف غريبا بالعدم

تأثيره فلا يقبل عندنا اى لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التأثير والمراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما فان قلت الملائم يجب ان يعتبر جنسه
فى جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب فى الجنس القريب على ما مر فى تفسير المؤثر والمعتبر
فى الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه فى نوع
الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى الاربعة الاول غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما لم يوجد جنسه او نوعه فى نوع ذلك
الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه فى نظر الشارع وهو مردود واذا لم يكن ملائما فلا خلاف لاصحاب الطرد واشار المصنف فى اثناء كلامه الى اثبات شهادة
الاصل بدون التاثير بانها قد توجد بدون الاولين يعنى اعتبار النوع او الجنس فى النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخرين يعنى اعتبار النوع
او الجنس فى الجنس لكونها اعم منهما من وجه فتوجد بدون التاثير فى الجملة لانحصاره فى الانواع الاربعة وما يتركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون
كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان توجد فى الاخرين وبالعكس فيجد وذلك لا يلزم
ان يوجد بدون التاثير **قوله** وانما اعتبرنا التاثير فى العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعى فلا بد فيه من اعتبار
الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا
لا يقتضى الا ان يكون للاصل فى الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب فى نوع الحكم
او جنسه القريب على ما فسرتم به التاثير فممنوع ولم لا يكفى الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر
العفو وعن الثانى بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع فى ذلك بل فى التاثير بالمعنى المذكور
ولا يخفى ان فى كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص واجماع بل بوجوه آخر والظاهر ان مرادهم
بالتاثير فى هذا المقام ما يقابل الطرد ومعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذى ذكره المصنف اولا
وحينئذ يتم الاستدلال وهذا ظاهر من التطرق كلامهم فى هذا المقام ومن تقريرهم التاثير فى الامثلة المذكورة ففى قوله عليه السلام انها من الطوافين لجنس
الطواف وهو الضرورة اثر فى الشرع فى التخفيف واثبات الطهارة ودفع النجاسة كحل الميتة فى المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم
للضرورة والعفو لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما فى حل الميتة
وكذا فى قوله عليه السلام انها دم عرق انفجر لانفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر فى وجوب الطهارة وفى عدم
كون انفجار الدم حيضا فى كونه مرضا لازما مؤثرا فى التخفيف اما فى وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدى الرب الا طاهرا واما
فى عدم كونه حيضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة فى بنات آدم عليه السلام خلقها الله تعالى فى ارحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون
حيضا موقعا فى الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والصوم واما فى كونه مرضا لازما فلانه ليس فى وسعها امساكه ودفعه فيكون له تاثير فى التخفيف
بان الحكم مع وجوده بقيام الطهارة فى وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة
ابدا ولم تفرغ للصلوة وفى قوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين اثر فى عدم انتقاض الصوم فكما ان
المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست فى معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست فى معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج فى
فرج ولا معنى لعدم الانزال ففى الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب **قوله** وغيرها اى وكغير المذكورات من
اقيسة النبى عليه السلام واقيسة الصحابة رضى الله عنهم كما قال عليه السلام فى تحريم الصدقة على بنى هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت

شاربه

شاربه كذا اورده فخر الاسلام رحمه الله وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لاوزار الآثام فكانت وسخا بمنزلة
الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالى الامور فكذلك حرمة الصدقة على بنى هاشم تعظيم لهم واكرام
واختصاص بمعالى الامور وكما اختلفت الصحابة رضى الله عنهم فى الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل يشتمل على معنى مؤثر
هو القرابة من جانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال على رضى الله عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم
تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل
واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست
بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت مثل الجد مع الحافد كمثل نهر يتشعب من واد ثم
يتشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين تشعبا من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادى اكثر
من القرب بين الوادى والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضى الله عنه الا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل
اب الاب ابا اعتبر احد طرفى القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية فى القرب **قوله** وعلى هذا الاصل
وهو اعتبار التاثير جرينا فى اقيستنا فى المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا فى التخفيف فانه يسر من
الغسل ويتادى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما فى المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها فى التكرار وابطال
التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فتناسب التكرار لتحصيل
اليقين او الظن القريب منه وكذا الصغر مؤثر فى اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه
باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك فى الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض فى رمضان مؤثر فى
اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية فى العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المزاحمة
فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل لها تاثير فى ايجاب التعيين **قوله** وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين
ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة فى الاصل الصالحة للعلية فى عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت
علية الباقى فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفى فى ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق
لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفى عليه ولان الاصل عدم الغير وحينئذ للمعترض ان يبين وصفا آخر و
على المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفى فى ذلك
غلبة الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه فى صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثانى كون الوصف مما
علم الغاؤه فى الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة فى العتق
الثالث عدم ظهور المناسبة ويكفى للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة
لان التقدير انه عدل اخبر عما لا طريق الى معرفته الا خبره وهو للمعترض ان يدعى ذلك فى الوصف الذى يدعى المستدل انه
علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل فى كل نص بل يكفى عندهم ان الاصل فى النصوص
هو التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم

عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر والاشترطون في بيان الحصر اثبات عدم
علية الغير بنص واجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المص فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة
النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى
بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما ل التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك
لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما
ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها بنص
او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط
فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما جرى في قصة
الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكون ذلك الشخص اوس من الاعراب الى غير ذلك حتى تعين وطي المكلف الصائم
في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات
علة الحكم الذي دل النص والاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون
النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس **قوله** وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه
اي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر حرام اذا كان مسكرا
ويزول حرمته اذا زال سكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم
لاي للنص وذلك لرفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد
وسمي خمرا وتزول عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم
وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص **قوله** لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجاز جواب عما يقال ان هذا الاشتراط
لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له موجب لا نفيا
ولا اثباتا ولا نفيا ولا اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد لم يتنا وله النص لا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم
فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب
المسند الى النص عن مطلق عدم الوجوب **قوله** فانه يحل القضاء وهو غضبان يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون
شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بجوع
او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او بالنصوص المطلقة
في القضاء وجعل من حكم النص المذكور مجازا **قوله** والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم
عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا
مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من
العلية من معية كما في المتضائفين او تاخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن

بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم انه سبب الغضب
حتى ان من لا يتاتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك فيتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم ويجاب عنه بان النزاع انما هو
في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان
الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات
فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل
ان دوران الشيء مع الشيء اية كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف
الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح باب الجهل
والتصرف في الشرع **قوله** ولا نشترط لها ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود
والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على
مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم
وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم
عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا لحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد **قوله** وقيام النص
اشارة الى ابطال كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكمه امر لا يوجد الا
نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان تبتني عليه ثبوت العلية على ان يوجد
بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فانا لا نسلم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الآية فلانا لا نسلم
قيام النص بدون الحكم في حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث وهو مقيد وجوب الوضوء بشرط وجود
الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم لقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل في السببية انما يفارقه بحاله بان يجب في حالة الا
فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء مترتب على الحدث
وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد
اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم
دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص اما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر والطلاق لا
النص عليه ما الغوي يعني انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على

قوله فصل * لا يجوز التعليل لاثبات العلة كالصدقات لتوقف موجب الملك * اي لا يجوز بالقياس اثبات التصرف يكون علة لثبوت الملك *

ودلالة لا عبارة وهذا انسب فان قيل لم بدل حكم الاصل فكانت قضية التيسير ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم
فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه
ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن
محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب
عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذه الايماء في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل
للجمعة والعيدين فصرح بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبر البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر للحدث ايجابا
ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان فان قلت مبني هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد قرر في موضعه ان سببه ارادة
الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لا نسلم انتفاء حكم
وهو القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب انما يصح ذلك لو وجد الغضب وهو شغل القلب وهو كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلي
غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص الخالي من عدم
حكم لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح لحال العدم ايضا زيادة لتحقيق النقض يعني لا نسلم ان من حكم هذا النص حل
القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم
للتعليل عندنا جائز عند الشافعي رح فعندنا لا يجوز التعليل الا للتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز
زيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل
لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى
محل آخر ثم لا نزاع في ان التعليل المخصوص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفته لانه اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات شرط لحكم شرعي او صفته بحيث
لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من
ذلك الا اذا وجد في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او صفتهما او اثبات حكم آخر
مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي
مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او
الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز
ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا
على الزنا ويجعل النية شرطا في الوضوء لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهب الى امتناعه وبعضهم الى
جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فاتبعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل مع الاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان يثبت
بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد فقال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات
الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد
ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل متصور في الجميع وان اراد ان القياس

ليس

ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت شيء منها بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج
الفريقين مذكور في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم **قوله** وقولنا الجنس قد توهم
ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل
بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رح فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول
ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص ثم لم يورد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل
والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس
لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجوز في الاسباب والشروط ولان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات
السبب والشرط بالرأي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف
اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك
للمصنف رح من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب
بانا لم نبين سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء
كان بالسيف او بغيره فالسبب احد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا للاشكال لا فعال اما القسم
الاول اي بيان اثبات الموجب مثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا اختلاف وقع في الموجب للحكم فلا يصح
اثباته ولا نفيه بالرأي اذ لا يجد اصلا نقيس عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت
بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يستوي
شبهته بحقيقته لما روي انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة
حنطة باعتبار تساويهما في رأي المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان
كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف
الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس
اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فثبتت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة
النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل **قوله** الحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شيء لحكم
بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة
لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هي ذلك المعنى المشترك بين الشيئين

وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدا يتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء
على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان
لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد بمجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء
آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو
المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير او الملائمة **قوله**
فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشاهما عدم تحقيق مقصد الفريقين
ومبنى الطعن من الجانبين على الجرءة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون ما هو احد الادلة الاربعة على
ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عند الشارع فهو الشارع
لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح
وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي هو انه قال استحسن
في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس
المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع
له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل
اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في
مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من
وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى
الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذه التفاسير ان ترك
الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى
ولما اختلف العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر
استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل
بما لا يعرف معناه وبعدما استقرت الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس
يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح
اهل الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تميزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان
على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص او الاجماع بالاتفاق

فكيف

فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع **قوله** ذكر والقسمين الصحة
تقارب الاثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس
والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من
القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على
وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى رجحان هنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح فظاهر كلام فخر الاسلام
انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح **قوله** فالاول يعني ان سؤر سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما
نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين
ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالزكوة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرر والاستخباث او الاحترام
اية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يوكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يوكل وهو نجس كاللحم
والشحم اشبه دهنا ماتت فيه فارة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بان حرم اكله ونجس لعابه لكن
جاز بيعه للانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم
دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة النجس في الفرع اعني
المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع
والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا ينجس الماء بملاقاته فيكون سؤره طاهرا كسؤر الآدمي والماكول اللحم
لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الالة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا تحترز
عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة **قوله** والثاني لما كان عدم تادي المامور به بالاتيان بغير المامور
به امرا جليا وعكسه خفيا اشتبه على المصنف جهة جعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكر لما بينهما من المناسبة وهي اشتمالهما على التعظيم
والانحناء فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان
ان لا يتادى به كالسجدة الصلوتية لا تتادى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا
بعينه فلا يتادى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تادي المامور

عنه قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تاديته به قياسا على جواز اقامة اسم الشئ مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فى ما وجب بالتلاوة فى الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا اصح التعبير عنه بالركوع فى قوله تعالى وخر راكعا اى سقط ساجدا فهذا قياس جلى فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هى ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا يلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة و استقبال القبلة وهذا حاصل فى الركوع فى الصلوة الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغى ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع فى الصلوة وهذا قياس خفى يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر وهو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور به بغيره وفساد خفى هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة فى القياس وجعلنا سجدة التلاوة فى الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا **قوله** وبالتقسيم العقلى ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فاما ان يكون قوى الاثر او ضعيفى الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففى الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفى الثلثة الباقية يتعين عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس ففى الاول والثالث يتعين لا فى الثانى فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان فى جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوى اثره استحسانا واما بالاعتبار الثانى فاما ان يكون كل منهما صحيح الظ والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفى الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه

ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس فى الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظ والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل ويبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان فى اخيرى القياس فالاولى من الاستحسان يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والثانى يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقى اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيرى الاستحسان فى اخيرى القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثانى بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وهى اتفاق الاستحسان والقياس فى صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما فى ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان فى الوجه الثانى من هذه الاربعة وبرجحان القياس فى الثلثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان متفقان فى قوة الاثر وصحة الباطن سواء كان مع الاتفاق فى صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع فى ان يعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط والاستحسان كذلك **قوله** بمعنى المذكور اى بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع لوجد ذلك الحكم **قوله** وما ذكر بهذا الكلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضرورى فيما اذا قسم الشئ تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثى او رباعى او خماسى وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبنى الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين مستدركا **قوله** والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفى والمستحسن بغيره فى ان الاول يعدى الى صورة اخرى لانه من شان القياس التعدية والثانى لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان فى مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشترى فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعى شيئا حتى يكون البائع اليه منكرا فهذا قياس جلى على سائر التصرفات الا انه يثبت بالاستحسان التحالف اى وجوب اليمين على كل من البائع والمشترى اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفى وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشترى من الثمن كما ان المشترى ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما فى سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثى البائع والمشترى اذا اختلفا فى الثمن بعد موت البائع والمشترى لان الوارث يقوم مقام المورث فى حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب فى مقدار الاجرة قبل اخذ القصار فى العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفى التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روى من قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو اليضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد الماخوذ فظ وان اريد رد العقد فكذلك

او الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون
الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي
قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات
الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت بحكم الاستحسان الذي
هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات
يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة **قوله** والاستحسان
ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي
سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون
باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من باب التخصيص لان انعدام
الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر البهائم الوحش
هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سؤر سباع الطير فانتفى الحكم وهذا
معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من
تخصيص العلة في شيء **قوله** فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي ترد عليها وفي دفع
تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق
والممانعة والمعارضة وذهب الجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه اربعة
طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع
وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة
النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقال الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة
موجودة في الصورتين فكذا الحكم فكما ان ظهور الحكم قد تأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة
بكل حال **قوله** فنوقض بالقليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا ما حدث القليل الذي
لم يسل من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بالانم انه خارج فان الخروج هو الانتقال
من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة
لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج **قوله** وهو اي المعنى الذي لاجله

صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف واسطة
معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم
المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد
تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة
ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم
سنية التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فيعلل **قوله** فاجاب في الاولين بالمانع وهو في المستحاضة العذر
ودفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر
حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لكل صلوة اخرى بعد خروج الوقت فاذن ذلك الحدث
اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعني المدبر كما في
البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه
لم يثبت في المدبر للمانع اورد فخر الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء لصاحب التقويم
وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة **قوله** الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم
المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل
والنقض هو مال الباغي وظاهره لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيها اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون
هذه الصورة نظير الدفع بالحكم والفهم حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير
الثاني وهو ان يجعل نظير الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه
لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح الصول عليه كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف
فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة
تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض
اي لا نم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة
انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء
الآخر بسبب من الاسباب وعبر عن العصمة بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة **قوله**
فصل في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا

عن تاثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاملاف علة موثرة ولا يخفى فى تمثيل الفرض والتقدير **قوله** فانه اى الخارج النجس حدث فى السبيلين لكن اذا استمر الدم الخارج كما فى الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث فى تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اى فى غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما فى الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح منعه الا بدفع احدهما **قوله** ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وح ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما ان يوجد فى صورة النقض مانع من ثبوت الحكم اولا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم تخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الاخر واما قولا بان عدم المانع جزء للعلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم فى صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المص تحاميا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم فى صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح فى كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح فى كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى مواردها والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص لمخصص مانع عن ثبوت الحكم فى البعض الثانى ان العلة فى القياس الجلى شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعنى بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد فى العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب الملطخ بالطلق المحلول **قوله** ذكر القائلون بتخصيص العلة فى هذا المقام اقسام المانع وهى ثلثة لكنهم لما اخذوا فى تعدد الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر فى تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمص غير عباراتهم وعبر عن موانع الحكم

بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والعمدة فى اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور فى التقويم اربعة لانه اما ان يمنع بحيث لا يحدث معه شئ من الاجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع عن التمام وكل منهما فى العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان الحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة فى العلة بالدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العقل والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفى كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنع تحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على التسامح والا فالرمى علة للمضى والمضى للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح **قوله** ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التى لا يمكن تعديتها من الاصل اعنى الادلة اللفظية الى الفرع اعنى العلل لان التخصيص يلزم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشئ يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محذور وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص فى الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله فى صورة الفرع فيثبت فى العلل تخصيص بعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله فى غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثانى ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة فى شئ بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم فى صورة القياس مبنى على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة فى القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة يوجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فيحمل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا القيد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او شطر لها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن يكفى فى العلية سواء استلزمت الحكم او لا ولا نم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع والعرف كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما فى قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص **قوله** ثم عدمها اى عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فتنتفى بوجوده كالبيع المطلق اى غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة فالمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ووجود المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا والا يعنى الكلى الذى لا يوجد الا فى ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فينتفى الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج

الجنس فانه مع عدم الخروج علة لانتقاض الوضوء وعند وجود الخروج لا يكون علة كما في المستحاضة **قوله** وهذا اى من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتباره المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمنع من الشارع اعتبار الوصف في الشئ ونقيضه **قوله** وهذا اى من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضئ اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب **قوله** وهذا الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له دخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شئ آخر وقف موقف المدعى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي لقصد دفع الشغب ووقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعدما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت للفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع **قوله** لكن لم يجب اى القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب القتل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل بل لا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطاء ايجاب المال خلفا عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجابه مزاحما له **قوله** وهذا الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس

وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجوده في الاصل او في الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا تكليف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مائع فيرفع الحدث كالماء فلهذا احتاج المص الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بالا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما لو قيل هذا المقتول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لا نسلم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكر ذلك في مسئلة الاختلاف في العلة وعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسوال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة البينة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه في جنس الحكم او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك **قوله** واعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب الحكم والدفع يكون لهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المص من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المط حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شئ من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شئ من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث

بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كانا فيه وصلا الهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما
كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة
الدليل على خلافه وهي المعارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المط وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات
دليله والاول يسمى معارضة في الحكم و الثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان
يكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث
ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا
ذلك قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظ بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان
نفي حكم الخصم ابطال المستلزم نفي دليله المستلزم لضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك
لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب
وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كل
منهما صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا
فمعارضة خالصة وهي قد يكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد يكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى
مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف تصح
معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير وربما
يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس بذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا
قائل بذلك وهذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير مما لا جهة له **قوله** وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة
تقييد وتقرير او تفسير الا تبديلا او تغييرا لئلا يكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض
جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول وهو رد
اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما قال الشافعي رح صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء يجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما
بشمول العدم او شمول الوجود والاول بط لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض
حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته
المعلل من عدم وجوبها بالشروع **قوله** اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها
عند الفساد ويلزمها بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب
المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب
بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان
الناذر عهد ان يطيع الله فلزم الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الاداء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى

عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم
وجوب صلوة النفل بهما واللازم بط لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل
العكس الا ان فيه تعريفا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم
وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر **قوله** والاول يعني ان القلب
اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض
بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل شمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء
بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا
من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع
وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المص
وفي بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة
خالصة اما الاول فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته
منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة
لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على
ان للحكم زيادة تعلق بالعلة بحيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلتزم
بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء
فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا النوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة
لان المستدل لم يثبت التسوية ليكون اثباتها فساد دعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم
مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع اثنان في الفرع وثلثة في الاصل
وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه
بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة التي فيها
مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة
نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه والمص جعل احد انواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس
قوله وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه **قوله** وكقولنا في صغيرة
يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغير هما
من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة
كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن
معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير التقييد

بالاخ ولزم نفي تملم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفي ولاية يستلزم
نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة **قوله** وهو اي كون
الاول ذا فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش
يوجب حقيقة النسب الفاسد شبهة وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل في الحضور
حقيقة النسب لان الولد من مائه **قوله** وهي قلب ايضا من قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله لان العلة
اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة
اذا قام المعترض دليلا على نفي عليته ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة
المصنف نعم لو ثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشئ لا يكون علة له وما يقال من انه
معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل اخر لزم منه بطلان تعليله فلزم
بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى
قوله والتخلص لا يريد بالتخلص الجواب عن هذا القلب وفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان
لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاخر اذ لا
امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار
لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لانه محموم وهذا التخلص انما يكون عند تساوي الحكمين بمعنى ان
يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في
النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين والاخريين فان قيل ان اريد المساواة
من كل وجه فغير متصور كيف والمال متبذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فلا يفيد
لا يقال اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في
الولاية فان قيل قد تتحقق الحاجة الى التصرف في المال في الحال كيلا ياكل الصدقة بخلاف
النفس فانها تتاخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو

بعد ذلك لا يحتاج في المال لكثرته فتساويا **قوله** فان كانت قاصرة لا يقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما
اذا قلنا الحديد بالحديد موزون متقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب بالفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون
الوزن ويقبل عند الشافعي رح لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف اخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا
بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم
يكن على المعترض اثباته في الا محل اخر وبهذا يندفع ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز
ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية
وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن قطعا بل ظنا ويجوز ان يكون بيان
علية وصف اخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل مستقلا **قوله** وان تعدى اي الشئ الاخر الذي ادعى المعترض عليته
الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه
وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان
العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية
الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى
ان علة الربوا الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة له يتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يقول ان الطعم ايضا علة
لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض
ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية
احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل
مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الاخر نظرا الى ذاتيهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق
على فساد احدهما لا بعينه بمعنى انه لا يصح الاخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد
الاخر انما في فساد احدهما عند صحة الاخر لا بمعنى كل منهما يحتمل الصحة والفساد واذا الكلام فيما يثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعني بفساد
العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يترجح للاتفاق على ان العلة احدهما لا اولوية بدون الترجيح **قوله فصل**
في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا يظهر تاثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما
وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد
الفصلين اختصاص كل من العلل فان الكلام صريح في اشتراكها في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة
في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل
الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا احتمال
اختصاص له بالطردية **قوله** وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا
معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل

بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازما له اما الصريح فعبارة المعلل كما اذا قال القتل
بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في
ايجاب القصاص واما محل المعترض فعبارته على ما ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد
بالتثليث اصابة الماء محل الغرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله
ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيينه بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن
القول بالموجب بل تعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة
اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحته وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط
الضمان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في
المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا
كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا يدخل تحت المغيا
فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيبقى داخلا في الغسل
فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا ان يكون العلة
طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول
بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام
ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل
فظهر بما ذكرنا ان المصنف لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام
الثلثة لكان انسب **قوله** فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلثة
الامثال ان قدر محل الفرض بالربع واكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل
من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة
والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة تقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الراس
من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب
قوله على ان التكرار ربما يصير بلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس ما نحن
اخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام **قوله** الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع

او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل
التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل
فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس لان من
شرط القياس ان كان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة
مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في
الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نسلم انها
عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم
عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال
ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة
بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة
او في الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات
احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت
الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على احد التقادير **قوله** وان عينتم
اي ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا وتم تفضيل
احدهما على الاخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط
القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع **قوله**
الثالث فساد الوضع وهو ان يرتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة
او الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عنه بان يغير الكلام
نوع تغيير يعني ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انهما طهارتان
حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخبث فالمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة
والا فدفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق **قوله** ولا ايقاع النكاح عطف على

قوله لايجاب الفرقة وعدل عن الباء الى لفظ مع حيث لم يقل بارتداد احدهما لظهور ان الشافعي رح لا يقول
بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء
قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرح بان الشافعي رح جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره
بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل ح فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة فا
لها فيكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالا براسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد
لكنه لا يتعلق بغرض الكلام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا مسئلة الحج بنية النفل فان الشا
ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل
ينصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض
وليس في هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا
مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون
القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما
يذكر وصف مشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول **قوله**
المطعوم شيء ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان الخطر بمعنى الشرف
الاحتياج اليه لا الاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء اليسر
لكون الحاجة اليهما اكثر فعلى ترتيب اشتراط التقابض في تمليك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما تقتضيه
من التوسعة والتيسير **قوله** الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي رح في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم
طهارتان للصلوة فكيف افترقا ولما كان واضحا بينا ان مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية
صرح به المصنف رح ونوقض بتطهير البدن والثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في التفصي عن المناقضة
بان يقال المراد بهما التطهير الحكمي اي التعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي
نجاسة تزال ولهذا لا تنجس الماء بملاقاتها وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر
وحكم بان الوضوء يرفعه فتشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء
سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول
فممنوع كيف والماء مطهر بالطبع كما انه مرو وقد خلق آلة للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية

كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه
ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في زوالها
وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه
من تعظيم الرب بامتثال الامر واستحقاق الثواب بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة
الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتميز العبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل
وضوء قربة فممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح الصلوة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج
الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة
عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل للمغتسل
من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتاهب معناه تاهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة
فتوضؤا لذلك قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير
مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهو يحصل بالماء وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد
به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا من مشائخنا يظنون ان المامور به الوضوء يتادى
بغير النية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت بحصول المقصود
بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الراس
لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني ان
المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في
ازالة الحدث وافادة الطهر لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة
حقيقية عينية وخص الراس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء
الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا
غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل
البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية
كالتيمم اجيب بانا لا نم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد
تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع
الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجاسة ومئنة لسهولة الغسل امر معقول الشان مقبول اذا ثبت هذا فيستغنى عن النية واحترز
بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفي بالبعض **قوله** واعلم
حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية رحمه الله في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين
ثم رفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث

غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام رحمه الله فلانه يوجب ان
يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس بان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب
الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع
بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع
اذ لا يعقل ان يتنجس البدن والوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج
النجس من السبيلين ادرك العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل
بدرك شئ وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع بعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك
العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح
قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها قالعة ومزيلة له بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في
الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل
عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال وازالة
ازالته حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية
ولا يخفى ان هذا ينافي ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا في تطهير النجاسة الحكمية وازالتها معقول
في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء
لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المائعات الاخر كما في
الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المائعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا
نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما اورد هذا الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء
تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف تغير محل
الغسل من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال
على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما تغير بالنص اي الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود
واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل
بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار
على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدى الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره
فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى المعقول ههنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي
لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات
كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وانما لم يتنجس الماء بملاقاة الخبث او الحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني
على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المص رح

نجوز اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال
الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين
ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شئ من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج
النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته
انما ثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردي في باب الربوا يتعدى في
ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان من نظر القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج
النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا
الاشكالين على المص رح حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة
معقول لانا نقول المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي في جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل
الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية والاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل
معناه اي علته او يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء
معقول ان الحكم بتطهيرها بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك **قوله** وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية
فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام رح لم يذكرها المص رح مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود لا لفائدة فان مقصود الاصولي
ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلب ايراد مثال او مثالين **قوله** فصل في انتقال السائل في قياسه من كلام
الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او في
الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكم اذ لو كان لاثبات
حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس
خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة
والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت
اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم
القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم
القياس بان يثبت بعلة القياس **قوله** يعد انقطاعا اي عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة و
ادابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة
الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وتحقيق ان الغرض من المناظرة
اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب وللقائل ان يقول لما كان
الغرض اظهار الصواب يلزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان وليس في وسع المعلل الا الانتقال من دليل الى
آخر لا الى نهاية نعم لو انتقل في الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا

قوله واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل العقل وتعقل
الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا
نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلوات الله عليه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك
ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل صلوات الله عليه انتقل الى دليل اوضح وحجة
ابهر ليكون نورا على نور واضاءة عقب اضاءة ومع ذلك لم يخل انتقاله خلوا عن تاكيد للاول وتوضيح وتبكيت وتفضيح كانه
قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضائته بها واظلامه بغروبها فان كنت تقدر
على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب **قوله** فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي
يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا اخر التمسكات الفاسدة لانها
تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان
في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رحمه في كل شئ اي في كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اي
تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل
على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند
الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان
ولم يظهر معارض بزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا ترسل العقلاء الى اهليهم وبلادهم كتابا ويثبتوا هيهم
ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرون استبعدوا دعوى الظن
في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان
الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وبقاء شرعه ابدا وثانيهما
الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك
ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نم انه لولا الاستصحاب لما يحصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان
يحصل الجزم ببقائها للقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتوافر جميع قومه على العمل
بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد
وفاته عليه السلام واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث
النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي صلى الله عليه وسلم دليل
على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية
على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز
الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم
ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب هذا ما يقال

ان

ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا لالزام الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات
بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشئ غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد
الحدوث وربما يكون الشئ موجبا لحدوث شئ دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع
وان اريد بطريق الظن فمم ودعوى الضرورة والظهور في النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعى
ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن
البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك
وكيف يحكم بالشئ بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء ام لا
قوله والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رحمه لان كون الاصل براءة الذمة حجة على
المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة
ذمة المدعى عليه **قوله** ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد
وكما يقال بالاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت
بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت
بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب ولا يصح
ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي
احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها بمنزلة
التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى
النص والاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم الى وجود اللازم او من انتفاء
اللازم على انتفاء الملزوم او ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد
لاحد القياسين لا حجة برأسها **قوله** باب المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام
بها الا بالترجيح بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي
احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو
تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته
عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول
ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد
المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحرمة امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل
اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح
وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين

الامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله وان تساويا قوة
اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم ح هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم
ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشئ راجحا
اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر
وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يتقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو تقوى احدهما بما هو غير تابع لا يكون
رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا
لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة
التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة
درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة يقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا يقوم بها عادة وهذا
من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون
تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة
لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المص رح لانه اوفى بتحقيق معنى التبعية **قوله**
والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شئ والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة
احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا
ترجيح لابتنائه على التعارض المبني على التماثل وحكم الصورتين الاخريين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة
الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية اولا
كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة حتى
لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين
قوليتين او فعليتين او مختلفتين او آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتاخر ناسخا كالخبر الواحد
المتاخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض المتساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخلص من
الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين وح ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول
الصحابي يصار اليه والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ
لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص او اجماع
اذ لا ينعقد اجماع مخالف للقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بشرط التحري كما في
القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم
من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى قول الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس و
قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وقوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا

تعارضا

تعارضا فصرنا الى قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين
ما روى النعمان بن بشير ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله تعالى
عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وههنا بحث وهو انهم
صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا تترك
الآية الواحدة ولا الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة
على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوي
الآية بالسنة او تقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين
ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارضة وكذا في السنة
وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر
متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر والى هذا يشير كلام شمس الائمة السرخسي **قوله** لانه
انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما
والتكلم بهما على ما يسبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة
القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن وزيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة
انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على
الآخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران عن الشارع الا كذلك **قوله** كما في سور الحمار
قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهما وتعارض الاخبار كما ذكر
عن جابر رض ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اوثر
الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او اوثر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار
في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السور لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي
ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سوره وقد يقال
انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين
هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وانما لم
يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون احد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول
واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضئ اخذ بالاقل ولزم
الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة
والنجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المص رح حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك

فی الطهوریة حیث قال ولا یزیل الحدث لوقوع الشک فی زوال الحدث فظهر ان لیس معنی الشک ان الحکم غیر
معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة و وجوب الوضوء بسور الحمار حیث لا ماء سواه ثم ضم التیمم الیه ہذا الحکم معلوم
وکذا الحکم بالطهارته و ذکر شیخ الاسلام فی المبسوط ان الاختلاف فی الطهارة والنجاسة لا یورث الاشتباه کما اذا اخبر
عدل بالطهارة و آخر بنجاسته فانه طاہر ولا اشکال فی حرمته لحمه ترجیحا لجانب الحرمة الا انه لم ینجس الماء لما فیه من الضرورة والبلوی
اذ الحمار یربط فی الدور والافنیة فیشرب من الاوانی الا ان الهرة تدخل فی المضائق فیکون الضرورة فیها اشد
فالحمار لم یبلغ فی الضرورة حد الهرة حتی یحکم بطهارة سوره ولا فی عدم الضرورة حد الکلب حتی یحکم بنجاسة سوره فبقی امره
مشکلا و ہذا احوط من الحکم بالنجاسة لانه لا یصیر الی التیمم فیلزم التیمم مع وجود الماء الطهور احتمالا **قوله** وہو ما بین آیتین
او قراءتین یعنی فی آیة واحدة کقراتی الجر والنصب فی قوله تعالی وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین فان الاولی
تقتضی مسح الرجل والثانیة غسلها علی ما ہو المذہب فان قیل الجر محمول علی الجوار وان کان عطفا علی المغسول
توفیقا بین القراءتین کما فی قولهم ہذا جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زہیر لعب الریاح بها وغیرہا بعدی سوافی المور
والقطر فان القطر معطوف علی سوافی والجر للجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانک راکب الی آل بسطام
بن قیس فخاطب ومخفض خاطب علی الجوار مع عطفه علی راکب عورض بان النصب محمول علی العطف علی المحل جمعا بین القراءتین کما فی
قوله یذہبن فی نجد وغورا غائرا ہذا علی ما ہو اختیار المحققین من النحاة وہو اغرب شائع مستفیض مع ما فیه من اعتبار العطف علی
الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبی والوجه انه فی القراءتین معطوف علی رؤسکم الا ان المراد بالمسح فی الرجل ہو الغسل
بقرینة قوله الی الکعبین اذ المسح لم یضرب له غایة فی الشرع فیکون من قبیل المشاکلة کما فی قوله قلت اطبخوا لی جبة وقمیصا
وفائدته التحذیر عن الاسراف المنهی عنه اذ الارجل مظنة الاسراف لصب الماء علیها فعطف علی الممسوح لا لتمسح لکن لینبه
علی وجوب الاقتصار کانه قیل واغسلوا ارجلکم غسلا خفیفا شبیها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل ہو المقدر الذی دل
علیه الواو فلا یلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز فی لفظ واحد وانما حمل علی ذلک لما اشتهر من النبی علیه السلام واصحابه
رضی الله تعالی عنهم کانوا یغسلون ارجلهم فی الوضوء مع ان فی الغسل مسحا وزیادة اذ لا اسالة بدون الاصابة
وان المقصود من الوضوء ہو التطهیر وذلک فی الغسل ومسح الراس خلف عنه تخفیفا ففی ایثار الغسل جمع بین الادلة
وموافقة للجماعة وتحصیل للطهارة وخروج عن العهدة بیقین **قوله** والمخلص یعنی قد اعتبر فی التعارض اتحاد
الحکم والمحل والزمان فاذا تساوی المتعارضان ولم یمکن تقویة احدهما الطلب المخلص من قبل الحکم او المحل او الزمان
بان یدفع اتحاده اما الاول ای المخلص من قبل الحکم فعلی وجهین احدهما التوزیع بان یجعل لبعض افراد الحکم ثابتا

باحد الدلیلین وبعضها منتفیا بالآخر کقسمة المدعی بین مدعیین حجتهما وثانیهما التغایر بان یبین مغایرة ما ثبت باحد الدلیلین
لما انتفی بالآخر کما فی قوله تعالی لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم وفی موضع آخر ولکن یؤاخذکم
بما عقدتم الایمان فالاولی توجب المؤاخذة علی الیمین الغموس لانه من کسب القلب ای القصد والثانیة توجب عدم المؤاخذة
علیها لانها من اللغو وہو ما لا یکون له حکم وفائدة اذ فائدة الیمین المشروعة تحقیق البر والصدق وذلک لا یتصور فی الغموس
والمخلص ان یقال المؤاخذة التی توجبها الآیة الاولی علی الغموس ہی المؤاخذة فی الآخرة والتی ینفیها الثانیة ہی المؤاخذة
فی الدنیا ای لا یؤاخذکم الله بالکفارة فی اللغو ویؤاخذکم بها فی المعقودة ثم فسر الکفارة بقوله فکفارته اطعام عشرة مساکین
الآیة ولما تغایرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعی رح یحمل العقد علی کسب القلب من عقدت علی کذا عزمت علیه
فیشمل الغموس ویتحد معنی الآیتین واحداہما نفی الکفارة عن اللغو واثباتها علی المعقودة والغموس وذلک لان کسب القلب
مفسر والعقد مجمل فیحمل علی المفسر فیندفع التعارض ورد ذلک بوجوه الاول ان فیه عدولا عن الحقیقة من غیر ضرورة لان العقد
ربط الشیء بالشیء وذلک حقیقة فی العقد المصطلح بین الفقهاء المنافیة من عقد احد الکلامین بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد
فیسمی به مجازا وفیه نظر لان العقد بمعنی الربط انما یکون حقیقة فی الاعیان دون المعانی فهو فی الآیة مجاز لا محالة علی ان
عقد القلب واعتقاده بمعنی ربطه بالشیء وجعله ثابتا علیه اشهر فی اللغة من العقد المصطلح فی الفقه فانه من مخترعات الفقهاء
الثانی ان اقتران الکسب بالمؤاخذة یدل علی ان المراد بها المؤاخذة الاخرویة اذ لا عبرة بالقصد وعدمه فی المؤاخذة الدنیویة
وربما یمنع ذلک فی حقوق الله لا سیما الحقوق الدائرة بین العبادة والعقوبة الثالث ان الآیة علی ہذا التقدیر تکرار للآیة السابقة
ولا شک ان الافادة خیر من الاعادة ورد بان سوق الثانیة لبیان الکفارة فلا تکرار وذکر المص رح فی دفع التعارض ان
المراد باللغو فی الآیتین ہو الخالی عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة فی الآخرة والغموس فی المکسوبة لا فی المعقودة ولا فی اللغو
فالآیة الاولی اوجبت المؤاخذة علی الغموس والثانیة لم تتعرض لها لا نفیا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وہذا قریب مما ذکره الشیخ
ابو منصور رح حیث جعل نفی المؤاخذة عن اللغو فی الآیة الاولی واثباتها فی الغموس والمراد منها الاثم ونفی المؤاخذة فی الآیة
الثانیة عن اللغو واثباتها فی المعقودة وفسر المؤاخذة ہہنا بالکفارة فدل علی ان المؤاخذة فی المعقودة بالکفارة وفی الغموس
بالاثم وفی اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المص رح حمل المؤاخذة الثانیة ایضا علی الاثم بناء علی ان دار المؤاخذة انما ہی الآخرة
فان قیل قوله فکفارته تفسیر للمؤاخذة والمؤاخذة التی ہی الکفارة انما ہی فی الدنیا والمختص بالآخرة انما ہی المؤاخذة
التی ہی العقاب وجزاء الاثم اجیب بالمنع بل ہو تنبیه علی طریق دفع المؤاخذة فی الآخرة ای اذا حصل الاثم بالیمین المنعقدة
فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساکین الخ واعلم ان اللائق بنظم الکلام عند قولنا لا یؤاخذکم الله بکذا ولکن یؤاخذکم بکذا ان
یکون الثانی مقابلا للاول من غیر واسطة بینهما ولهذا ذہب الجمهور الی ادراج الغموس فی اللغو او فی ما عقدتم ولا وجه
لجعل الکلام فی الآیة الثانیة خلوا عن التعرض للغموس فان قیل قد علم حکمها فی الآیة السابقة قلنا وکذلک اللغو فتعین ان
اطلاق المؤاخذة علی الدنیویة والاخرویة لیس بحسب الاشتراک اللفظی اذ لا اختلاف فی المفهوم بل فی الافراد باعتبار التعلق
فمن القائلین بعموم الفعل المنفی یکون المعنی لا یؤاخذکم شیئا من المؤاخذة عقوبة کانت او کفارة فی اللغو ولکن یؤاخذکم

او باحدهما في الملكوتة والمعقودة عند الحنث **قوله** فبالتخفيف اى قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء
يب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وفي هذه العبارة مشعر بان الحل يستفاد
من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي تد انقضى بالطهر
فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الاية الحل بايجابها اياه تجوزا فان قيل لو كان
المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فاتوهن فالاتفاق القراء على تطهرن اى
اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز
باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله
فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله لا تقربوهن الاية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل اجيب بان تفعل قد
يجي بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف اذ في الانقطاع على العشرة
لا يجوز تاخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اى صرن اهلا للصلوة وفي شرح التاويلات
ان الاية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون
بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن
الظاهر وما ذكره الشافعي هو ليس العبد من ذلك **قوله** لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان
قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلت انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه
الاية على النصين المفروضين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اى المحرم انما يكون ناسخا للاباحة
الاصلية ان قد ورد اى الخان قد ورد او على تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اى الزمان المتقدم
على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما
على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان
تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المص هو ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما
شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغيره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح
الا اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا
عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص
مبنيا بتكرر النسخ هذا المعنى اى تكرر التغير سواء كان تغير حكم شرعي او لا فان تكرر التغير زيادة على النفس

التغير فلا يثبت بالشك **قوله** واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان
قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على
عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب والندب والكراهة وكانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل
عدمه اى لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان
كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة
عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري
والصيرفي ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقتضي العقل فيها الحسن ولا القبح واما التي يقتضي
فيها العقل فهي عندهم منقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما
فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا
فمباح وهذه المسئلة تورد في اصول الشافعية والاشارة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للفعل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل
قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام اذا تقرر هذا فنقول على المبيح ان اردت بالاباحة الا حرج في الفعل والترك فلا
نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن
ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته تحصيلا لمقصود خلقهما والا لكان
عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقض فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب
عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم او التقدير ان
لا محرم ولا مبيح بل هو غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع
فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب
على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال
على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحرا لا ينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل
تحريمها فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها
مبنية على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان
الخلاف فيما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع
خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصية صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر
بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اى لا يدرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور
الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكمه في الجملة اى لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المص هو اما
الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فبطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه يسمى توقفا باعتبار
العمل بمعنى انه يقتضي عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز

عنه وفلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورده بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول
بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري
بل هو ينافي مذهبه في الحسن والقبح ولا يصلح الزمالة وثالثها ان الفعل اما ان في حكم الله تحريم او غير محرم فيباح واجاب الامام بانا لا نم
ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله او تركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع
نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعتراض المصنف عليه وتحقيق
ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فحرم لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع
في الفعل والترك بل معناه جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف
ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي
لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه مثلا هل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في
حكم الشارع ماذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اي ما لم يدرك العقل انه ممنوع في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا
اي ماذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله او تركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى
ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم
الحرج فيه ليكون حشوا كما ذكره المصنف بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل
والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى
ام لا فضبطه لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع
والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم
العلم بان حكمه الاباحة او الحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على
انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك ولا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم
القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب
قول بالاباحة لانه معناها على ما فسره فلا توقف **قوله** ولقوله عليه السلام دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل
البعثة كان الاصل الاباحة **قوله** فالمثبت اولى اذ لو جعل النافي اولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات
والنص المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح اولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس
خير من التاكيد وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم
المثبت وبعضها على تقديم النافي فلهذا احتاج المصنف الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان
مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل فتساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل
الذي ذكره في باب الرواية يتفرع الشهادة على النفي بان يتساوى النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت
ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين **قوله** واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي كانه يريد اتفاق الفريقين

والا فقد روي ان النبي عليه السلام بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت
الحارث ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة
للمستغفري **قوله** واما في القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء الحكم
قوله بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق
واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة في اصابة الحق وللقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل
عليه فيرجع اليه **قوله** فكل واحد يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر
الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل غير مصيب بالنظر الى المدلول
ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا
في حق العلم وهذا الخلاف للتنصيص فان الحق واحد منهما في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ **قوله** فصل
بالنفع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح
النصوص فيقع بالمتن او السند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما تضمنه الكتاب والسنة والاجماع
من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر وشهرة واحاد
مقبول او مردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع
في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع
من النبي صلى الله عليه وسلم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت وقال الآخر قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره رواية على ما ثبت والثالث كترجيح
الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة
في مواضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك
يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المصنف ههنا الى بعض ما يقع به الترجيح بحسب العلة كترجيح
قياس عرف عليته بوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء ترجيح ما يفيد
ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها

ترجيح القياس بالنص لتقوى الاول بقوة الاثر اي قوة التاثير

من الاختلاف ولان الشارح اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان
اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة فيرجح تاثير جنس العلة فى نوع الحكم على تاثير نوع العلة فى جنس الحكم وعند
التركيب ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح كتقدم المركب من تاثير النوع فى النوع والجنس القريب فى النوع
على المركب من تاثير النوع فى الجنس القريب والجنس البعيد فى النوع وفى المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه فى
جانب الحكم على ما يكون فى جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل فى المباحث السابقة الا
انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهى قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس **قوله** كما مر
فى القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة الاثر يقدم على القياس وان كان ظاهرا التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح
او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت فى القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة
لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهى مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما
لا تختلف بالشدة والضعف لانها الانزجار عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فيعدل والا فلا **قوله** وكما فى مسئلة طول الحرة اى الغناء والقدرة على
تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اى الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الجر ثم اضيف المصدر الى المفعول فالحر الذى له طول الحرة لا يجوز
له تزوج الامة عند الشافعى قياسا على الذى تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم
يكن له طول الحرة وخشى العنت اى الوقوع فى الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة
فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه
ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء ههنا حكم الابتداء وعلمنا نكاح الامة مع طول الحرة
نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التى يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال
فينبغى ان يكون اثرها فى الاطلاق والاتساع فى باب النكاح الذى هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغى ان يكون اثره
فى المنع والتضييق فاتساع الحل الذى هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع
وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربعة وربما يجاب بان هذا
التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون
المسلم **قوله** وتضييع الماء اشارة الى وجهى ضعف قياس الشافعى الاول ان الارقاق الذى هو اهلاك حكما دون تضييع الماء
بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ فى الارقاق انما يزول صفة الحرية مع الوجود بما يرجى زواله بالعتق وفى العزل يفوت اصل الولد فاذا
جاز هنا فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفى الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضى الى الهلاك
قلنا فى التزوج ايضا امتناع عن ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر
فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحر حين يخلق رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرق وهو معنى العقوبة والاهلاك
انما هو فى ارقاق الحر الثانى ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية او ام ولد مع جواز نكاح الامة
له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشترى امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعى فكيف اذا كان له سرية او ام ولد

قوله وكما فى نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعى قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان
تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا فى تحريم النكاح فى الجملة كما فى نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كما فى
نكاح المجوسية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر تقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثانى فلما مر
من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة تندفع بجواز نكاح المسلمة التى هى اطهر من الكافرة
وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذا القياس اقوى تاثيرا اما الاول
فلما سبق واما الثانى فلان اثر الرق انما هو فى التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم فى
المراة فان حلها مبنى على المملوكية والرق يزيد فيها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم يحل الا بالنكاح
وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها
كما يتنصف برقه وحل الوطى بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطى
ولا تستحق عليه شيئا **قوله** واما فى المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة
التنصيف بان يتم لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك
بالمقارنة او التاخر فحلت فى احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتاخر حالتان تحقيقا بان
متعددتان حقيقة لا يصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر
تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا استكمالا حيث جعل طلاق الامة اثنتين لا واحدة احتياطا
لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بيقين بنصف التطليقات الثلث وذلك فى اثنتين دون
الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو فى مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل النصف الثلاثة اثنتين لا فى جعل طلاق الاثنين
اثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجىء لهذه المسئلة زيادة تحقيق
فى فصل العوارض **قوله** وكما فى مسح الراس يعنى على تقدير تسليم تاثير الركنية فى التثليث فتاثير المسح فى التخفيف
اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل ومسح الكل ليس الا للتخفيف وأما
التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما فى المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما فى اركان الصلوة **قوله** والايمان
هو فى اكثر نسخ اصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعنى لا يشترط نية التعيين فى الايمان بان ينوى بان يعين انه

يؤدي الفرض مع انه اوى الفرض بل على اى وجه يأتي يقع عن الفرض لكونه متعينا
غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المصنف وقع على الايمان بالفتح جمع يمين **قوله** ونحوها
كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة واطلاق النية في الحج **قوله** تحقيقا للجبر المبالغ
تقريبا وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصلة بالعينية والعرضية مجبور بكثرة
الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة و
بقى التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا
معنى المثل تقريبا **قوله** ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب
الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشارع
قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف
المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فترجح على تاثير وصف الركنية
في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد و
لزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال
فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا قريب من الثاني اي قوة ثبات
الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق ان
الثلثة راجعة الى قوة التاثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر
الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولهذا قال
شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا ويتبين به امكان
تقرير النوعين الاخرين فيه وقال المصنف ولما كان الثانية بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف
او نوعه في نوع الحكم فهو يستلزم لشهادة الاصل وقوة الثبات وهي يستلزم كثرة شهادة

الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم فاحدهما لا يستلزم الاخر فبينهما عموم
من وجه ولهذا قال هو قريب من الثاني **قوله** الرابع العكس معنى الطرد في العلة انه كلما وجدت
العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح
متعارف والمصنف بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان
ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد
الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف
وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا **قوله** مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبضه الوصف لتعيين المبيع
والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم
وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود و
كان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل
قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه
فكان ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند التجار فادير
الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان
قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما
ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض
بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا
كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد
او شرط لبقائه على الصحة والى كل اشار محمد رحمه الله ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا للعقد
كالشهود في النكاح لا متاخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يمكن ههنا
المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل
القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط **قوله** مسئلة التعارض كما يقع بين الاقيسة

فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح
بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا
من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشئ وحاله لا في مطلق
الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشئ على ذات شئ آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى
وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك
فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارض
والا فكما ان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة **قوله** وذكروا له اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع
حق المالك من العين الى القيمة بصنعة في المغصوب خياطة او صياغة او طبخا بحيث تزداد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف
الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة
فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال
بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم تحق حدوثها تغيرها ولا اضافة الى المغصوب منه
بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى
من وجه وهو الوجه الذي به صار هالكا بمعنى ان لفعل الغاصب خلافي وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ
على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل
بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث **قوله** فصل كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود
كذلك ختم مباحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور ههنا ثلثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة
الظن لكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدة والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق
على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس للمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصورته بان يتكثر الاوصاف او يتكثر
محال الوصف او يقل اجزاؤه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون في حاله وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف
في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي يقدم الخاص على العام وللقائل
ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير او الملائمة ولم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن
او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى
ان في قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لا اجزاء

قوله بهما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك لا يصلح وصفا وتبعا للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير
او تقوي الشئ انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بالضمام اليه بل
يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي
وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام اليه وصف يتقوى
به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن **قوله** خلافا لابن مسعود في الاخير وهو ما اذا ترك
ابني عم احدهما اخ لام بان يزوج عمه امه فولدت ابنا فعند ابن مسعود رضي الله عنه المال كله للاخ
لام لانهما استويا في قرابة الاب فترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بزيادة
من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تنفرد
بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة
فلا يصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة
لابن عم هو اخ لام وخمسة للآخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث
وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تبعا لها فلا يصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد تاكد
بانضمام الاخوة لام الام سببا للاستحقاق بالفرضية **قوله** ما لم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لانها اذا كانت رجحت
فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب امرهما بل لكون المشهور احد قسمي
المتواتر على راي تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان ادت الى
حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة
غايته ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة
جزئياته كما في المصارعة اذ المقاوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الخبرين
فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح **قوله** ولا القياس بقياس آخر يعني قياسا يوافقه في الحكم
دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا تحقق
لتعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة لا الاصل

قوله على انه يعنى كما ان كل ما يصلح وليلا استقلالا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لا استقلال له لا ينضم
الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك فى العلل الحسية للاحكام الشرعية التى وقع الاجماع فيها على عدم ترجيحه بكثرة العلة بمعنى
ان يسقط الآخر بالكلية وذلك كما فى مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما
نصفان فان قيل سببه انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما فى تعدد
الجناة قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة
وكما فى مسئلة الشفعة وهى دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب
الآخران الشفعة لم ترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء
سهمها علة مستقلة فى استحقاق شفعة جميع المبيع وليس فى جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهى لا تصلح للترجيح فعندنا يكون
نصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة فى كل جانب وعند الشافعى يكون اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب
الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اى من منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب
ان الدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية تتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت فى علم الكلام
ان تاثير العلة الفاعلية فى المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على
الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء
من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأى وهو فاسد **قوله** باب الاجتهاد ولما كان بحث الاصولى عن الادلة من
حيث يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو فى اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفى
الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام
الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه فى معرفة حكم شرعى وبذل الفقيه وسعه فى معرفة حكم شرعى
قطعى او فى الظن بحكم شرعى وشرط الاجتهاد ان يجمع العلم بامور ثلثة الاول الكتاب اى القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة
اما لغة فبان يعرف معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان اللهم
الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعانى المؤثرة فى الاحكام مثلا يعرف فى قوله تعالى او جاء احد
منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحى وباقسامه من الخاص والعام
والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ وذلك منسوخ الى غير ذلك ولا اختفاء
فى ان هذا مغاير لمعرفة المعانى والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع
اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثانى السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها
وهو طريق وصولها الينا من تواتر وشهرة او آحاد ويدخل فى ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن
احوال الرواة فى زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم فى علم الحديث
كالبخارى ومسلم والبغوى والصغانى وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشرعا

وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واقسامها واحكامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من
الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه فى اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال
بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل
بممارسة الفروع فهى طريق الوصول اليه فى هذا الزمان ولم يكن الطريق فى زمان الصحابة ذلك ولا يمكن الا ان سلوك طريق
الصحابة ثم هذه الشرائط انما هو فى حق المجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع الاحكام واما المجتهد فى حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق
بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالى فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده فى تلك المسئلة مخالفا
للنص او اجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضى خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة
الى الباقى مثلا الاجتهاد فى حكم يتعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح **قوله** وحكمه اى الاثر الثابت بالاجتهاد
غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجرى الاجتهاد فى القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا
مبنى على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا فى ذلك بناء على اختلافهم فى ان لله تعالى فى كل صورة
من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهدين فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثانى يكون كل مجتهد مصيبا
وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وعلى الثانى اما ان لا يدل عليه دليل او يدل
وذلك الدليل اما قطعى او ظنى فذهب الى كل احتمال جماعة فتحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم فى مسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم
ما ادى اليه رأى المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين فى الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق وقد
ينسب ذلك الى الاشعرى بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثانى ان الحكم معين ولا دليل عليه
بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطاء اجر واحد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث
ان الحكم معين وعليه دليل قطعى والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا فى ان المخطى هل يستحق العقاب وفى
ان حكم القاضى بالخطاء هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظنى ان وجده اصاب وان فقده اخطاء والمجتهد غير مكلف
باصابته لغموضه وخفائه فلذا كان المخطى معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء فى ان المخطى مخطى ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا
هو المختار عند المصنف **قوله** لهم احتج القائلون بتعدد الحق فى المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم
تكليف ما لا يطاق وهو باطل بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك
ولو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه وظاهر ان ذا ليس فى وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق
بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثانى ان اجتهاد المجتهد فى الحكم كاجتهاد المصلى فى امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا
ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلى مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى
جهات مختلفة قبلة لما تادى فرض من اخطا جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم
اتصاف محل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه قلنا لا استحالة فى ذلك بالنسبة الى شخصين اذ التنافى انما هو بالنسبة الى شخص واحد فى زمان واحد فاللزوم ممنوعة لجواز
ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان بعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز

ان يكون الشيء واجبا على المجتهد وعلى من التزم تقليده وغير واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب في بذل المجهود وطلب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد لتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الا ان المعتبر بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اي حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب فلا اجتهاد لتساوي ما ينال بغاية الطلب ما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى الباذل كل جهده في الطلب المبلي عذره بادني تامل وعلى هذا لا يرد الاعتراض **قوله** ولنا احتج اصحابنا على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث والحرث لصاحب الغنم وسليمان عليه السلام حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث لينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه فلم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطاءهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمناها سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان عليه السلام مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق بالفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصلح للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون

ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده مطلق في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا او فاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لانه مبعوث الى الناس كافة وداع لهم الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ان ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا **قوله** والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله كما اذا قام نص على خلاف راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو محال **قوله** بل على مذهبنا ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصحت صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة **قوله** وهو وجه التحري اي المقصود هي الجهة التي رضيها الله تعالى وامر بها وعند حصول المقصود لا باس بفوات الوسيلة **قوله** وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان تناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط بقدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء وعليه والامتنان مع كونه خطاء بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء وقد يقال انه لا دلالة في ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي قد اوتي علما وحكما في الجملة

قوله تضعيف اجر المخطى فى الاجتهاد لقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه مخطى انتهاء لا ابتداء
فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا
ضعيف لان اجر المخطى انما هو على كده فى الاجتهاد وامتثال الامر **قوله** واما قوله تعالى القائلون بان المجتهد المخطى مخطى ابتداء وانتهاء
تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء فى قوله عليه السلام وان اخطأت فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء
ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الاية اى لولا ما كتب فى اللوح ان لا يعذب اهل بدر وان يحل لهم
الغنائم وان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهى لمسكم عذاب عظيم فى اتباع الاجتهاد الخطاء الذى هو اخذ الفدية فلو كان
صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر فى الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق
على الكمال مما لا يعتد به فى مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثانى بان العزيمة فى حكم الاسارى كان هو المن او القتل
وقد رخص النبى عليه السلام فى الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب فى ترك العزيمة فوجوب
العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا تحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء فى الاجتهاد هذا تقرير
كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشئ لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء فى الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب
باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع
العذاب لا ينافيه لانه مبنى على وجود المانع وهو سبق الكتاب **قوله** والمخطى فى الاجتهاد لا يعاتب لا ينسب الى الضلال بل يكون
معذورا وماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا
فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة فى الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض فى مسائلهم الاجتهادية
كان مبنيا على ان طريق الصواب بين فى زعم الطاعن وانما قال المخطى فى الاجتهاد لان المخطى فى الاصول والعقائد يعاتب
بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز روية
الصانع وعدمها فالمخطى فيها مخطى ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد فى المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف
كمسئلة خلق القران ومسئلة الروية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفى الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين
قوله القسم الثانى من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع فى مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث
الحاكم فرتب الكلام ههنا على ثلثة ابواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم عليه ومباحث المحكوم به وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية
ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعل يصير المكلف محكوما عليه وحاول فى الباب
الاول اختراع تقسيم حاصر اى ضابط لما يعرف من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفى والاثبات
مفيدا لتكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح فى هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هى متداخلة كالفرض مثلا
بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفى والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له وانما
القى اليك محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بشئ بشئ اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة
لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيها اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد

الاخروية فالاول تقسيم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم
وغير لازم والثانى اما اصلى او غير اصلى فالاصلى اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل اذ لا يكون احدهما اولى
فالاول ان كان مع منع الترك بقطعى ففرض او بظنى فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة فى الدين فسنة والا فنفل
ومندوب والثانى ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلى رخصة وهى اما حقيقة او مجاز والحقيقة
اما ان يكون اولى واحق بمعنى الرخصة او لا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق
بشئ بشئ فالمتعلق ان كان داخلا فى الشئ فركن والا فان كان موثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه فى الجملة فسبب والا
فان توقف الشئ عليه فشرط والا فعلامة **قوله** وهو اى الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم تناول القياس المحتمل للخطاء فكيف
ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم فى المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذى
لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطاء للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور فى ذلك فان قلت اذا قال الشارع
الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه وبه طرفى الحكم
على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع عليه الخطاب وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا
ظ فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلق كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان هذا سبب لشئ او شرط او غير
ذلك واما فيما هو اثر فعل المكلف كملك الرقبة والمتعة او المنفعة وثبوت الدين فى الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر
بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفى كالوجوب والحرمة ونحوهما واما
وضعى كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفى ما تعلق بفعل المكلف فالوضعى ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع
التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على
انه لا مشاحة فى الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر فى صدر الكتاب واياما كان ليس
الملك ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا بالخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بجعل الشارع ووضعه جعل حكم الله تعالى
الثابت بخطابه على ان قول المص الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق شئ بشئ او يكون مشعر بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر قولك
حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغى ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى آخر فما يتعلق بفعل المكلف
من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس فمعنى جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح
ظ على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك
والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم فى الشرع **قوله** والاول اى ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اى فى مفهومه
المقاصد الدنيوية اى الحاصلة فى الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة فى مفهوم صحة العبادة او الاخروية اى الحاصلة فى الآخرة كالثواب
على الفعل والعقاب على الترك فى مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاولى لانه قد يعتبر فى نحو الصحة الثواب وفى نحو الوجوب تفريغ
الذمة لكن ثانيا لا اولا وليس المراد باعتبار المقصد الدنيوى او الاخروى ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من
البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوى او اخروى

اعتبارا او لما ليس بتاخر ... من الثمن والاثبات بل يجب الوقوع فان قيل ليس في صحة الصلوة ترتب الاثر اعني تفريغ الذمة قلنا ترتب
محصل بها وهو تفريغ الذمة واما العبادة في الصبي ففي حكم المستثنى لما يجيء من ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير
قوله وفي المعاملات الاختصاصات اى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح
وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء
عليها فيرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم الايصال
اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم ثم يطلق لفظ الحكم على
الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة
الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى البطلان حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه
حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة
بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك
وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل
فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا
باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في
حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة
والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية التصرف كبيع الصبي
والمجنون وقد يطلق الباطل على الفاسد وعند الشافعي رح الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى
للاحتجاج عليه نفيا واثباتا ولقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابلة للفساد بل
اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا
بل نافذا لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والفاسد **قوله** فالفعل
فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما
والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض
والواجب والحرام ونحو ذلك تعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او
على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم بحيث يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح
استواؤهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين
ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان
يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون
الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق

قلت هي

قلت هي مما يتم من صفاته اذ الانتفاع والوطي فعل المكلف والاستناد انما هو من كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له لا يخفى ان الحكم
الغير الاصلي هو الذي يبتني على اعذار العباد واليه يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى لتخصيص الحكم
الاصلي **قوله** فالفرض لازم علما اى يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب
لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده
لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل
لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله
ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصي
وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب
الثواب والعقاب على الله تعالى **قوله** والشافعي رحمه الله تعالى عنه لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي رح في تغاير
مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد في الشرع فان
جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مؤول فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان
مترادفان منقولان عن معنييهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا
مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة
هو التقدير والوجوب السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا
ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا
بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض اى المفروض المقدر في المسح هو الربع والفرض الحق ان الوجوب
في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب
فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة
واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم الذي يشمل الفرض فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا
كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون
الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو **قوله** والسنة المطلقة كما اذا قال
الراوي من السنة كذا تحمل عند الشافعي رح وكثير من اصحاب ابي حنيفة رح على سنة النبي عليه السلام وعند جمع من المتاخرين وهو اختيار
فخر الاسلام تطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام
في السنة المطلقة وهذه سنة مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة الحديث فان قوله من سن قرينة
صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان
المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام للعرف الطاري كالطاعة ينصرف الى طاعة الله تعالى وطاعة رسوله صلعم وقد
يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجب بالسنة

قوله والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وشبههم تعريفه فاورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات
في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها
كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع اليسير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب
على تركها كذا ذكره ابو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي صلى الله عليه وسلم بخلاف النفل قوله وهو اي
النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو لم يمض فيه لا يواخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يات
به تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل ولهذا ايباح الافطار بعذر الضيافة واذا
كان مخيرا فيما لم يات فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وهو يلزم بطلان المودى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه ففسد
زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا يلزم النفل بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب
على تركه لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمودى فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه ما
مباح له وهو ترك الفعل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه مائع لغيره ولا شك ان بطلان ما اتى به
من النفل انما حصل بالفعل المنافي للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي
هو سقي ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة
المودى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة تمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتاخرة
وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين
كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض
الاجزاء ويمكن ان يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني
عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على صحة الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المودى
وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المودى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني
لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك
فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المودى عبادة قلنا الموت منه لا مبطل فجعل العبادة كانها
ذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي بالدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل هب ان صيانة المودى تقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا
غير لازم يقتضي جواز ابطال المودى فيتعارضان فالجواب ان الترجيح بالمودى اولى من العكس اي صيانة المودى اولى من ابطاله احتياطا
في باب العبادات وصونا لها عن البطلان ولان المودى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو معدوم حقيقة
وحكما وهو غير المودى الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المودى
ثم الابقاء للشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار
لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى قوله والحرام قد يضاف الحل
والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على

حذف المضاف اي حرام اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر من تعيين المحذوف لان
الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب
بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البير فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع
عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب
هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون
محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين
عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه وان كان تبعا
اقوى من نفيه اذا كان مقصودا ولما لاح على هذا الكلام آثار الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي
الى كون الفعل ممنوعا منه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة
الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته
عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها
ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه بخلاف الاول
فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان
المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا وخارجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة
على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام لعينه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها
لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على
حذف المضاف واطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله
حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسأل القرية يحمل تارة على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية
مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متغايران بان يذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل المكلف لا صفتا محل الفعل لكن
متى ثبت الحل والحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبب الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت
الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام الملك قوله وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب
فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة
فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي
لم ينل شفاعتي وعند محمد رحمه الله المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت
ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك بقطعي يسمى فرضا والا يسمى واجبا قوله
واما الثاني من قسمي ما يتغير فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه
حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة لانها غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب

وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا وغير اصلي ولا مجال لتغاير الاعتبار لان الرخصة ليست حكما اصليا بشي من الاعتبارات اجيب
بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المصنف وهو مخالف لاصطلاح القوم
وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود اخروي بمعنى ان يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتامل في
عبارات القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحكم
اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء او نسخا التحريم او تخصيصا من نص
محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام
المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي
الميزان ان الرخصة اسم لتغيير عن الامر الاصلي الى تخفيف وتيسير ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى
والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم **قوله** وهي اي فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة واما
بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما
ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا وحينئذ لا يكون احدهما حكما اصليا والآخر مبنيا على اعذار العباد واما الثاني
والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب
للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما يكون في مقابلة
الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي تعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الآخر الذي تعلق به الرخصة لا مساويا له فلا يكون
مباحا ولا مرجوحا فلا يكون حراما ومكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت
اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذ العذر قد يناسب الايجاب كاكل مال الغير عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان
العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ومباح
عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب والندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار
وندب افطار المريض عند بعض الاضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة
ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع
ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكفر واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كونه حرمة والا لارتفع الحرمة
من بين الاحكام والحق ان العزيمة تشمل الاحكام على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح والحرام والمكروه
ونحوها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها **قوله** اما الاول فما استبيح
مع قيام المحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال
المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم
في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض
وواجب وسنة ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة ثم

يتوجه

يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب الحرام وهذا ينافي ما سبق انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم
الاصلي في الصلوة نفلا او سنة كونها مندوبة فاعترضت حالة لم تبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها
رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان ومع
لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة يوجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب
بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المواخذة وترك المواخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب
كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تابيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات
جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا
فتقوم الحرمة لقيامها ويدوم بدوامها **قوله** لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن
قوله حسبة اي طلبا للثواب هو اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى وتفويت حق نفسه صورة ومعنى
لما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال فما تقول في فقال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد عليه السلام قال رسول الله عليه السلام فقال
ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اما الاول
فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له **قوله** وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم
اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه
حراما ويستباح الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم
وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة
الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد
ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان ماجورا
ان شاء الله تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب ولو كان مريضا او مسافرا
فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان اثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات **قوله** والعزيمة اولى
عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي رح وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق
ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترض
عليه بانه لا يظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية **قوله** بخلاف
الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم

والمكره فى الصبر مستديم العبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر **قوله** من الاصر هو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من الحراك حتى جعل مثلا لثقل
تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت فى شرائعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص
عمدا كان القتل او خطاء وقطع الاعضاء الخاطية وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت فى الشرائع السابقة فمن حيث انها كانت
واجبة عليهم ثم لم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما فى حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم تكن حقيقة
بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا
لغيرنا فلم يبق واما الثانى فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الآخر فان العزيمة فيها بقيت مشروعة فى الجملة وبخلاف
ما اذا حرم الصوم على المريض الذى يخاف التلف فانه صار غير مشروع فى حقه لا غير **قوله** فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت
ففى القسم الثانى ايضا رخصة سقط الحكم فينبغى ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى لعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط لسقوط
السبب الموجب فى محل الرخصة الا انه بقى مشروعا فى الجملة بخلاف الفصل الثالث اى النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم
لم يبق مشروعا اصلا فكان كاملا فى المجازية بعيدا عن الحقيقة **قوله** كقول الراوى نهى النبى عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص
فى السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة فى السلم حتى يفسد السلم فى العين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة فى
الجملة كانت اشبه بحقيقة الرخصة **قوله** فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا لتحقق القدرة على التسليم ولان النبى عليه السلام نهى
عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالى بالكالى وفى هذا بيان لكون السلم حكما غير اصلى لتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين
فى السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين والا لما رمساواة من غير وكس فى الثمن **قوله** وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان
المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما فى اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على
ما ذهب اليه البعض اما فى اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حال الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وهو
قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفى يكون النص والا على عدم حرمتها حالة
الاضطرار وذلك ان قوله تعالى الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذى هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر فى حرم اى قد
فصل لكم الاشياء التى حرمت اكلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما فى ما اضطررتم اليه مصدرية وضمير
اليه عائد الى ما حرم اى فصل ما حرم عليكم فى جميع الاحوال الا فى حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء
اخراجا عن حكم التفصيل الا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لانه ينبغى ان يكون اجراء كلمة الكفر
ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو مستثنى من لزوم الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد نفى الغضب على
المكره لا عدم الحرمة فان قيل ذكر المغفرة فى قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفى
هو الاثم المؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به بقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية
قدر الاباحة واما فى شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اى القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس
اى البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها وانحلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التى هى الروح باقية وذكر
فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذى خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث واذا خاف بالامتناع فوات النفس

لم يستقم

لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل اذ فى فوات البعض وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن
والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن **قوله** روى عن عمر رضى الله عنه الراوى هو على بن ربيعة الوالبى
قال سألت عمر رضى الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل على ما اشكل عليك
فسألت رسول الله عليه السلام فقال ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة
المقصورة او الى قصر الصلوة والتانيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل
الشرائع وذكر الامام الواحدى باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضى الله عنه فيما اقصر الناس الصلوة اليوم
وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر وتعجبه واشكال الامر عليه مما استدل به على
انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهم واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاد
استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمفهوم لم يرض بما بسبق حتى جعل سؤال
عمر رضى الله عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان والا على لفهمه ولم يسأل وهو من ههنا يجوز
ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا استدلاله بالآية ضعيف لما تقدم من ان
القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر للشرط له فائدة اخرى مثل لخروج مخرج الغالب كما فى هذه الآية فان الغالب من
احوالهم فى ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد
اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط
لغوا فان فى آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير فى المكاتب وفى آية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز
فى القراءة والتخفيف فى الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على ان الآية فى قصر اجزاء الصلوة
قوله والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتمل للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان
الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين **قوله** ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان
كل منهما رفقا من وجه اما فى الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما فى الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعى ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار
فعلى صوم سنة فدخل فهو مخير بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة
قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للرفق ولا يرد التخيير بين
الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان فى
الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة فى التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان
يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الاخريين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما
هو فى اداء الفرض **قوله** على ما ذكرنا فى باب القياس اشارة الى ان المراد بتاثير الشئ ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه
او جنسه القريب فى الشئ الآخر لا الايجاد كما فى العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة فى مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور

فى وجه بيان الانحصار انما هو بمجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجوه اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم بعدما فسر ركن الشئ بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشئ لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذى يقوم بالحال كالجوهر للعرض **قوله** وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل فى الشئ ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصى بان انا لا نعنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشئ بحيث لا ينتفى الشئ بانتفائه بل نعنى به ما لا ينتفى بانتفائه حكم ذلك الشئ فنعنى الركن الزائد الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار فى الايمان او باعتبار الكمية كالاقل فى المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة فى الايمان كما نقل عن الشافعى فليس من هذا القبيل لانه انما جعلها داخلة فى الايمان على وجه الكمال لا فى حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهى داخلة فى حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مومنا فان قلت تمثيله فى ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص الذى يكون اليد جزءا منه لا اشكال انه ينتفى بانتفاء اليد غاية ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من اعضاء الا ليس جزءا من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا جزء ينتفى بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص تنتفى بانتفاء كل منها وقد يقال فى توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجية قد يكون لزيادة تعلق واعتبار فى الشئ بحيث يصير بمنزلة جزء منه فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الركن او لفظ الزائد مجاز والاول اوفق لكلام القوم **قوله** واما العلة قد سبق ان العلة هى الامر الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاول فى هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما تقسيم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا فى حقيقة العلة ثلثة امور اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها فى الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثانى العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتل بالرمى وعتق بالشرى وهلك بالجرح وهذا ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعا فى الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح فى العلل الشرعية لا فى مثل الرمى والجرح وترك المص تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لان المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا ينافى ثبوت الواسطة فى الواقع فانه يقال هلك بالجرح مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعنى العلية اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانها ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطة فثلثة والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام رح التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هى العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التى تشبه الاسباب والوصف الذى يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التى تشبه الاسباب داخلة فى الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المص عن درجة الاعتبار واورد فى الاقسام العلة حكما فقط ونبه فى آخره كلامه على ان المراد بالوصف الذى يشبه العلل هى العلة معنى فقط لانه جزء العلة ليتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه فلما ان تحرر عن فخر الاسلام هنا العلة حكما فقط لانه ذكرها فى باب تقسيم الشرط وهو الشرط الذى يشبه العلل **قوله** هى مقارنة لا نزاع

فى تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا فى مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان لئلا يلزم التخلف واما فى العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد تمسك فى ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشائخ كابى بكر محمد بن الفضل وغيره بين العقلية والشرعية فجوز فى الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين ابى اليسر وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشائخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم وتعقيبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابى اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين ولو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بدون العلة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك فى العلل الشرعية لانها فى نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل هو عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على ما هو المدعى ولم سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التاخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر فى مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا اختفاء فى بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضرورى ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت فى حق غير الفسخ **قوله** كالمعلق بالشرط على ما يأتى فى اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة اسما لكنه ليس بمؤثر فى وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما **قوله** على ما ذكرنا فى آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهى تندفع بدخوله فى الحكم دون السبب الذى هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلل اى تاخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف فى تخصيص العلل انما هو فى الاوصاف المؤثرة فى الاحكام لا فى العلل التى هى احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو فى العلة الحقيقية اعنى العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخى فيما هو علة حكما فكيف يقع فيها النزاع **قوله** ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما فى السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لا سبب وذلك لانه اذا زال المانع بان ياذن المالك فى بيع الفضولى او يمضى مدة الخيار او يجيز من له الخيار فى بيع الخيار يثبت مستندا الى وقت العقد اى يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشترى بزوائده المتصلة والمنفصلة **قوله** لان المنفعة معدوم فان قلت فلم لا يجوز ان تكون العلة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة فى الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما فى الثبوت كالمثمن والثمن **قوله** لكنها اى الاجارة تشبه الاسباب هذا استدراك من كونها علة والمص بنى مشابهة العلة للسبب على ان تخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال فى رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة

من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده المتخللة فليس
هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل
يكون الموجود علة يضاف اليه الحكم اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل
الوصف طريقا للوصول الى الحكم وبتوقف الحكم على الواسطة هي الوصف فيكون علة شبيهة بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ما ذكره فخر الاسلام
ان الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب بل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر فخر الاسلام في جميع الامثلة
السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط
المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي
الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة حقيقية محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب
وذلك بان يكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظ
كلام المصنف يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة
رمضان وان الحكم في غير هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال اذ لم يكن فيه
اضافة الى المستقبل فيلزم ان لا يشبه الاسباب الذي ذهب اليه المحققون وهو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك
اولا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة لا ينافي حق ملك المنفعة مضافا الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد من حين
وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة تتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة **قوله** وكذا كل ايجاب يصرح
بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة
التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلذا لا يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب **قوله**
وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم تراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول
مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يفارقها
الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب هذا معنى قوله ولو لم يكن اي الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء كان النصاب علة من غير
مشابهة بالاسباب وليس النصاب سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال
النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة
العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء التحقيقي هو الدر والنسل والسمن في
الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا خفاء ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجارة وتغير الاسعار
ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي تراخى اليه الحكم ليس بعلة
حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير
بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة
قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلة المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه

فان الدلالة سبب حقيقي لا شبه العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط
حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا
الخ وانما قال شيئا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في
علة العلة فان حقيقة العلة في الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما ضمن من ان الحكم
لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة
بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا
حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال آه وههنا بحث وهو ان كون النصاب
علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سيجيء فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثالثة
اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال
لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن ما تراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو
المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك و
عبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه انما تراخى الى ما ليس بحادث
به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب من وجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب
تأكيد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق شبهه بالسبب ثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وغير المتم
هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف
وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قيل
المصنف في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقية والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي
اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين تلازم تساو على ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر **قوله** حتى يوجب صحة الاداء
يعني لكون النصاب علة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب
لم يتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم صفة العلية في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكوة
لاستناد الوصف الى اول الحول هذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند
الوجوب الى ما قبل الاداء **قوله** وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتأثير

وانما تحقق التراخي في مرض الموت علة لحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف
اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخى الى نفوذ السهم في المرمى وتزكية شهود
الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما رحمهما الله
ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو للعتق فالعلة
في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلا بل حاصلة بالاول سوى شرى القريب
فانه لا يتحقق فيه التراخي فيشبه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام رح فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك
في غيره وذهب المص رح الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم
يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا في الامثلة
السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شرى القريب **قوله** واما ما له شبه بكسر الهمزة لكونه عطفا على
قوله اما اسما ومعنى هذا هو العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد
الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس هو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء
الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في
اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكرنا لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة
العلة فتثبت ربوا النسيئة لان له شبهة الفضل لما في النقدين من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى فيتعين
فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم يدا بيد **قوله** واما معنى وحكما يعني اذا كانت العلة ذات الوصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما
لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة والملك فان لكل منهما نوع
تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلات ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحا لوجود الحكم عنده فيجعل
علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة
الحكم الى الملك وترتبه امر ظاهر شائع في عبارة القوم ولفظ المص رح صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول
ليصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم وليصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم
ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة لا يكون علة اسما
لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي رح وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما
الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب **قوله** حتى يصح نية الكفارة عند الشرى فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشرى فكيف يصح هذا
التفريع قلت الشرى علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشرى نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة
الى القرابة التي هي الجزء الاول **قوله** ويضمن اي لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا ثم القريب بعده
ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى وان اشتريا معا

فعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يضمن سواء علم الاجنبي او لم يعلم وعند ابي حنيفة رح لا يضمن لان الاجنبي رضي بافساد نصيبه حيث جعل
القريب شريكا له في الشرى سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه
لا رضى منه بالفساد فان قيل لا نم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضى
امر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشرى وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان
العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا **قوله** حتى لا يضمن مدعي القرابة يعني اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب فادعى
احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعني القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو المعتق ولو كانت القرابة
معلومة قبل الشرى لم يضمن مدعي القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضي الآخر بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابي حنيفة رح وقد
يختص بصورة الشرى معا حتى لو اشترى الاجنبي اولا ضمن مدعي القرابة لعدم الرضى **قوله** وان تاخر القرابة يعني اذا ورثا
عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعي لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان
الملك بالارث ليس سببا من صنعه ويمكن ان يتصور تاخير القرابة في الشرى ايضا بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى
حكمه **قوله** او باقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل
من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة وتقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه
الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس **قوله** والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا
انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد
فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه
قوله واستحداث الملك يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث
الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يكون مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط المياه بالماء وسقي الماء زرع الغير الا
انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ما كان من استحدث منه وتلقى
من جهته وملكه بمكنه من الوطي المؤدي الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء
وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب لان الشغل انما هو بالوطي والملك ممكن منه مؤدي اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي
البائع والملك ممكن من وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد واستحداث
ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن
مائه فلو لحقها الوطي للثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار
سبب باعتبار ولهذا سماه الامام السرخسي رح السبب لظاهر الدليل على العلة **قوله** كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من
المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة
حال النهي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة **قوله** ولما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة
معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام يدل على ثبوتهما اما الاول فلان الجزء الاول من العلة

الا لمضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه صورة تأثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التأثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فما رشبهة العلة وهو جزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف بجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط **قوله**

قوله واما السبب لغة ما يتوصل به الى شيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلية كالطلاق المعلق بالشرط ولما راى المصنف ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلل **قوله** فاعلم انه اعتراض بين اماه وجوابه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما يضاف اليه العلة او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق الوصول اليه والعلة هو وطي الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم يوضع له ولم يؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فتصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا اي مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب وان قوي وتاكد والثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم

علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدالة على المال وبين سرقته ولا يخفى في ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى **قوله** بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المرأة وليها او وكيلها على شرط انها حرة فاذا هي امة يضمن الوكيل او الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وايضا الاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة **قوله** ازالة الامن سبب للضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا اقترنت حال كونه محرما علة للضمان وموجب له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك **قوله** وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا بالمكان مبعدا عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى آمنا يبقى مدة بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا بها بغير قياس استحسانا لغلبة السعاة **قوله** فوجا به من الوجي وهو الضرب باليد او السكين **قوله** كالتطليق اي كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق او لزوم المنذور به لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا يفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اي كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم المصنف لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة

اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة من الانعقاد فاذا زال المانع انعقد علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا الخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا يصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير فكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الايصال والافضاء باسم المجاز وسموا على مجاز ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا لكن هذا القسم مجازا بالنظر الى الوضع اللغوي لفظ فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه يؤل الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم ولو بعد حين **قوله** ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق لتعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما قال ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصب

ودليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال عدم وجود الشرط الغا فكذا لا يبطله زوال المحل بان يطلقها الثلث بناء على الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانب على جانب بنقيضه فلا بد من ان يكون البر في اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله تعالى مضمون بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر او للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للمغصوب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة بها حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام قبل الغصب لان البر في التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود بسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع كما يبطل البطلان بمحل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطل زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يقم دليل على انه لا بد منه في الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلا جهة للبطلان وفي طريقة البرغري انه انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما اشترط المحل لان محلية الطلاق يثبت بمحلية النكاح وهي تفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المص من ان طلقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذا اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا الثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما اذ اليمين لا ينعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها به تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ونقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف ولو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر فهو انه انما شرط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن عما ذكره المص من ان الشرط فيما نحن في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة لان شبهة الشيء لا تثبت حيث لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الحل لان عمل المنع عن الوطي

وذلك في الرجل وهو قائم لم يتجدد وذلك علمه ليس في ابطال محل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطئ الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلث فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة **قوله** اعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام النظم بالبيان اسباب الشرائع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر في الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما يزعم بعضهم انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما يثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيفت الى الاسباب لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم تتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان الغناء اداء الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب وان الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر **قوله** فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك لان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قادرا غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن الكمالات وينفي جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره واثر المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد المراتب وضوحا واكثرها وقوعا واشتهارا وما من كل احد ليشاهد بنفسه السموات والارضين فكان ملازما للكل من هو من اهل الايمان فلهذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد تحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان محرم لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اداه الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشائخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشائخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس

ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الآفاق والانفس موجودا صح ايمان الصبي وان لم يخاطب به

كذلك بل انما يبتني صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر **قوله** وللصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في فصل المحتوى لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت **قوله** وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب ووجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وتيسير الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد النماء تجددا للمال الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **قوله** وللصوم اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف الى ان كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة تختص بشرائط وجوده منفردة بالانتقاض لطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعد الشهر فقد مر بيانه في باب الامر **قوله** وعن اما الانتزاع الحكمي ان كلمة عن يدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقراء اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه ويكون لما لا على ان يجب على محل فاداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني بط لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا اخراج على الخزانة ذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فانها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه لا يتحقق بالبعضية فيما ملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وكذا القول في الصبي واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب **قوله** بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وفيه بعد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه والجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا ان يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر واما تكرار الواجب بتكرار الوقت

فتكرر بتكرر السبب اليه لان السبب هو الراس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فتجدده
تجدد الحاجة **قوله** فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل
سببية الراس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة **قوله** والعنا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة
في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن الراس الذي يلي عليه
كما في العبيد والبهائم ففيه سببية الفطر على اعتبار المؤنة والولاية **قوله** وللحج اي سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت
او الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة
لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** وللعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض
النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج
فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فقوله الحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض
حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها
كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل
النصر على الاعداء ويستمطر في سنة الشهباء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان
الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة
لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من باس
الخطيئات وهذا يصلح سببا للمذلة والصغار وضرب هو بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار
الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد وهو
الارض النامية وعند الشافعي رحمه الله يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج
عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض **قوله** وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا يشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما تصلح دليلا
على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون المتوضئ بين يدي الرب
بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو
توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل وقت الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصد
او لم يقصد وليس الحدث سببا للطهارة لان سبب الشئ ما يفضي اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل
سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان
شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وذا محال لانا نجيب
عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة
ووجودها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر

قوله والحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل
واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي
فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان
فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل فحينئذ الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين
هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجاز قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية
لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها
الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة
خلف عن البر فيصير كانه لم يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق
الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد **قوله** ولشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى
بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع
الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى
امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى
ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام
بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور
ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** وللاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في
البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى بالاختصاصات الشرعية سببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة
كالايجاب والقبول مثلا والحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر
الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات
وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي رحمه الله الفقه اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل **قوله** واعلم لما كان
المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا
دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد
ونفيا لتوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاق القوم والمشاحة فيها **قوله** واما الشرط فهو على ما ذكر المصنف رحمه الله اربعة شرط
محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه
فهو الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه فكان غير متصل بالحكم
فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضته فهو الاول كدخول الدار
في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من
اقسام الشرط ولهذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلة والسببية وقد تقدم ان الشرط ان لم يعلق

علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض
وفيه نظر **قوله** وهو اى الشرط المحض الحقيقي ما يتوقف عليه الشئ في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود
للنكاح اداء او عند تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلي ان يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك
فانت طالق او دلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق ولا تدخل كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه
في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق به كالشرط **قوله** وقد مر اشارة الى ما يرد
اثر الشرط الجعلي فانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه **قوله** فيضاف اى اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة
الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة
ح بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار
وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من
نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود
اليمين الى التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار انها اعم من الحقيقة ومما فيه معنى السببية او باعتبار
بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا حاجة الى الاضافة
الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود
الدخول مع انه شرط والزوج علة قلنا انه مبني على ان شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في
ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه **قوله** كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى
الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب **قوله** فان قال لما شرطنا في اضافة
الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط
فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكر فخر الاسلام واما المذكور في اصول شمس الائمة وابي اليسر فهو انهم لا يضمنون شيئا
وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا لا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط
واليمين جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده
عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان احله احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق
العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا
وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء
بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فلا عبرة بالقضاء لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما
نحن فيه قد سقط معرفة حقيقة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد واذا حل يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا
تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته الى العلة اعني التعليق غير صالح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه
من غير تعدي ولا جناية كما اذا امر الى نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة

ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لابتنائه على حجة باطلة الا ان العدالة
الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى ... الشهود
بما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك اعني تعليقه العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان
علل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شرى الدار واقام البينة وقضى القاضي كان علة الملك هي الشرى
دون القضاء فما ذهب اليه المص هو من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق بحل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين
اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانهما اثبتا العتق بطريق التعدي حيث
ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق
لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم مودي الى هلاك المال ففي صورة رجوع
الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعني وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل
القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم
بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وبالمنازعة ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين
احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقرا يعترف المالك والشهود قد شهدوا
بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان
حتى يضاف الى العلة والشرط بل نثبت العتق بلا شئ اجيب بان العتق حكم مودي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شئ
بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة **قوله** والمشي مباح يعني ان المشي وان كانت سببا وهو مشارك العلة في الافضاء
الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد
فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح وهذا مشعر بانه لو كان الماشي اثيم متعديا كما اذا كان الحفر
في ملك الغير سقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي
لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول لو لم يغير الحكم كذلك والنظر
ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي **قوله**
بخلاف ما اذا اوقع نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط **قوله** والمراد
وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة المانع اعني امساك الارض
فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا يعتبر للسببية الا الافضاء الى الحكم والتادي اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب
ونحو ذلك وجواب المنع **قوله** وهو اى الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اى حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل
الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض
على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب
على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح باب القفص

لبيس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع
قوله لا يضمن عندنا شرعا بالخلاف وليس كذلك قوله فان الحل بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان
ونظيره ان الشرط المحض يتاخر عن صورة العلة والسبب يتقدم عليها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما
فيكون متقدما بالاحالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق ان التعليق يمنع العلية الى وجود
الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى
السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير
بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب له كما اذا استخدمه فخدمه وما يقال في بيان تقدم السبب
على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم دالمتا تقدمه على
صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح
والطهارة في الصلوة والعقد في التصرفات على ما يجيء قوله لا يحمد ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف
اليه فيضاف الى الشرط والضم بما لا يصبران عن الزوج عادة ففعلهما ملتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان
كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المص هو العيس كما ينبغي
ولابي حنيفة وابي يوسف رح انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فنسلم لكن لا ينافي اعتباره في قطع الحكم
عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فمم كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد
ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله في الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن
المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد رح بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان
قيل هب ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط
وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا نعم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد لقال الحكم ههنا هو التلف
لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك صحة اضافته الى الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في مسئلة
شق الزق قوله فاذا قال الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر
انما يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه قوله
واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف
الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين
او دخلت احدهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق
عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير
الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء
المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رح ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء فيشترط الملك في احدهما

وكذا في الآخر قوله واما العلامة فهي على مقتضى تفسير المص ما يتعلق بالشيء من غير تاثير فيه ولا توقف له عليه بل من
جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فبيان ان الشرط والعلة والسبب والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان
يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا على
الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تاخر الشرط عن صورة العلة
ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدم كشرط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال
الذي ذكر المص وهو واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي فاما الحقيقي اعني ما يتوقف
عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر كالعفو المتاخر عن وجود
قتل زيد وقطع الحبل المتاخر عن وجود ثقل القنديل والمتاخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا
في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه يسمى
علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم في كلام المص محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون
متقدما وانما المتاخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط
متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متاخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا
فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البير بعد حفر البير
فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض قوله ولما كان لي نظر في كون
الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه
ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه كالزنا ههنا
مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون في معنى
العلة الموجبة للعقوبة المحضة قوله فان قيل مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا
العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لو لا الزنا وذلك لان قبول الشهادة
في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر
الكتب انه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم

بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل **قوله** وههنا لا تقبلها اى فى صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبت شهادة النساء للعقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط فى معنى العلة فيكون اثباته اثبات العقوبة **قوله** وهو يصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر فى معنى ان مع الفعل **قوله** وهو ما ذكر اى احتراز المسلم فى هذه الصورة تكذيبه فى ادعائه الرق ودفع انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية فى المشهود به وهو الحد وذلك منتف فى الاحصان لانه علامة لا موجب امتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية فى المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا تقبل فى الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم **قوله** وعند ابى حنيفة رح لا تقبل شهادة القابلة فى الصورة المذكورة لان الولادة فى حقها ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب و يكون الولادة علامة معرفة **قوله** واذا علق بالولادة طلاق يعنى فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج معترفا اذ لو وجد احدهما فعند ابى حنيفة رح يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما فى تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة ثبوت النسب ان جعل شرطا تعليقيا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتعلق بها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت فى حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع فى ثبوت الولادة فى حق نفسها لا فى حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع فى ثبوت ثيابة الامة فى نفسها لا فى حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشترى انها ثيبة وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا ووصفا هو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثانى واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا فى شرح التقويم **قوله** بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمى والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى

والذين يرمون المحصنات الاية فاذا كان العجز علامة فى حق رد الشهادة فكذا فى حق الجلد فينبغى ان يقدم الجلد على العجز لاسيما وان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم عند الشافعى رح فان قيل ان قوله تعالى ثم لم يأتوا باربعة شهداء عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدى حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتاق جميعا مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطا فى حق العتق لزم الغاء الشرط الثانى فى حقه قلنا لو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا فى حق رد الشهادة بما مر من الدليل على انه فى حقه علامة لا شرط حقيقى وفى حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف فى نفسه كبيرة فيكفى فى رد الشهادة وتقديم العجز على الجلد ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا **قوله** قلنا يعنى لا نسلم ان القذف فى نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لله تعالى بمنعا للفاحشة ولو كان فى نفسه كبيرة وفاحشة لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغى ان لا يتعلق به الجلد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل الاقدام عليه وان كان حسبة الا ان يوجد الشهود فى البلد فاذا مضى زمان يمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس فى ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثانى فى رواية عن ابى يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرة على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغى ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك حتى ان اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعد التقادم بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحد واختلفوا فى حد التقادم فاشار فى الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رح الى رأى القاضى فى كل عصر والاصح انه مقدر بشهر

قوله باب المحكوم به وهو الفعل الذى تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا اى من وجوده

فى الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذا الخطاب لا يتعلق بالا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسى ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل التصديق القلب النية فى العبادات ثم هو وجوده الحسى اما ان يكون له وجود شرعى او لا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعى او لا ومعنى الوجود الشرعى ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفى بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعى ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعى هو صفة لفعل المكلف كالزنا بالوجوب الحد او اثره كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعى ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة فى الشرع فى ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لها بل من حيث انها مكملة ومتممة لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقى اصله وان انتفى شى من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الاخر كما اذا قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اى باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعى هما لفظان مترادفان ولا مشاحة فى الاصطلاح **قوله** ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فنسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء فى الاضافة الى الله تعالى وبيده ما فى السموات وما فى الارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم اخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى فى اعتبار الشارع **قوله** اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء **قوله** وكل اى كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى ان فى جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع مشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائد لا ينافى كونها فى نفسها مما له اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو الايمان فى اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبى عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص فى المؤمن به ومعنى التصديق هو الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم على ما صرح به رئيسهم ابو على ولهذا فسره السلف بالاذعان والمعرفة مع ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبى عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق بالاصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس او تعسره كما فى المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا حتى لو صدق

بالقلب

بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان فى عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذى هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل فى احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربى او الذمى فاقر صح ايمانه فى حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا فى حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هى الاعمال لما ورد فى الاحاديث من ان لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من تتمات الايمان وتكملاته الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق بها الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف لمؤدى الى التعظيم المسجد وتكثير الصلوة حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد **قوله** وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية فى ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة فى العبادات الخالصة فوجب فى مال الصبى والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد رحمه الله فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح **قوله** ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة فى العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه فى بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء فى العشر والتمكن من الزراعة فى الخراج سميا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان فى الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم من اهل الكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضى بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعنى الارض والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان فى العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافى القربة من كل وجه ولان فى العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان فى الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما البقاء كما اذا ملك ذمى ارضا عشرية فعند محمد رحمه الله يبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى العبادة تابع فيسقط القربة فى حقه وعند ابى يوسف رحمه الله يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة ولا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف فى حق الكافر مشروع فى الجملة كصدقات بنى تغلب وما يمر به الذمى على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار فى حكم الخراج الذى من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابى حنيفة رحمه الله ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط لسقوط التضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس فى قوم معين

السعود يجاب الجزية او الخراج عليهم نحو فاسق العقيدة لكثرتهم وقربهم من الروم ولا اختيار الفيء مع امكان ما هو الاصل في الكافر وهو الخراج **قوله** وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا و استبقى الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس الغنائم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعادن الى الواجد عند الحاجة **قوله** وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الاجزيات عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل بنفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطاء لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بيرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان التسبيب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب اي العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ الخاطي يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب لان الله تعالى رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم **قوله** لا نها اي الكفارات عند الشافعي ضمان التلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبيب واعترض بان ضمان التلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء للفعل قيل المراد بالتلف محل الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل الجاني كالاستعباد الفائت بالقتل وليس المراد بالتلف هو المحل اما في القتل فلان ضمانه الدية او القصاص واما في غيره فظ **قوله** وهي اي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة تمسكين بقوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المصنف الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة فيها غالبة ككفارة الظهار ايضا ودليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وعقلا واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشائخ ولا تداخل في كفارة الظهار حتى ظاهر من امرأته مرتين او ثلاثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه لكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق ويحمل التشبيه للكرامة وبهذا يدخل قصور في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدايرة ولو لا ذلك لكان جزاء وعقوبة محضة واليضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف نقض للقول الزور فانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه جوز ادائها قبل العود لانها انما تجب

اسهما الحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل فتنتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينية انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان يجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة تصير من احكام المعصية فيصير للمعصية لو ابتنى حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معهود للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتامل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس الا ترى انه لا معنى للزجر عن القتل خطاء وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة **قوله** وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المصنف من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي به يتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على علية العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطاء بان سبق الماء في حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطاء ككفارة الخطاء وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان منعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة جدا **قوله** وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة ادا بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب وتؤدى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة يعني انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطاء مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق **قوله** كاقامة الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها واما عكس هذا وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور **قوله** فتسقط هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا ان توسط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظامه ولو لا ان المص جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكان تجعله لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث شبهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل واما جامع زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كمن قتل بسيفه او شرب خمره الثاني انها تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا راى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته لتفرده او لفسقه فصام لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء آمنا نافذ

ظاهرا فيورث شبهة على الافطار ولو كان نائما ظاهرا وباطنا لا يورث حقيقة الحل وزعم ان قضاء القاضي برد شهادة رمضان

لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهد وا بالقصاص على رجل فقضى القاضي فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص

على الولي وعند الشافعي يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا استرت

جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتى لزمها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت

عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فتحقق

في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار

في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى

بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه من قبل من له الحق **قوله** وما اجتمعا اي ما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى

غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى

لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض

استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان لله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق

الاستمتاع في شرعية القصاص ابقاء للحقين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى

المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا فلهذا افوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال **قوله** واما حد قاطع الطريق

فخالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى

بمقابلة الفعل وعند الشافعي اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق

العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل **قوله** ثم تبعية اهل الدار اي بعد ما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن

ادائه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين فان لم يوجد واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صار تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي

صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم

بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلي عليه ويدفن في مقابر

المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه

في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه لئلا يلزم للخلف خلف عنه فيكون الشيء خلفا واصلا لا يقال

لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه وخلفا من وجه **قوله** لكنه اي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء

بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم

الماء في تادية الغرض به وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث

فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول

في الصلوة بواسطة رفع الحدث لطهارة حصلت بلا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم

براسه سواء الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي هو خلف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة

الى

الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل

الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فيمن له اناءان من الماء احدهما

طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر

في الشرع هو التحري فلا ضرورة وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب

للتساقط حتى كان الاناءان في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين واما اذا

وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المصنف عن عبارة فخر الاسلام حيث جوز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر اي حالة عدم

القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء

كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا

بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اراد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز

عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع **قوله** ثم عندنا اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف

فقال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الآلة يعني ان التراب خلف عن الماء لانه نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون

التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله

عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء

اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الملساء قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناها الزيادة في الحكم

وترتب الآثار الا ترى ان استغناء التيمم عن مسح الراس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضي

وان لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف

بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضي ماء فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان

صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر الخلفية في الفعل يعني ان التيمم خلف

عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء ولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء القائم بالمومي وما ذكر ان زفر مع

محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم

عند زفر وان وجد المتوضي ماء **قوله** وشرط الخلفية اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من

عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان

حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا اذا حلف ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان

مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان اذ ثبت

ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما مر تحقيق ذلك **قوله باب المحكوم عليه**

وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك تتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء

وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على

تعلقه بالجسم وهو المعنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب ليخرج
النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب
سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل
واهية مبتنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها
يتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفائض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما بينها
العزيزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم كوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز
الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها
قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني
المتفاوتة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يعني به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس
المط للقلب فيدرك القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى عز وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى
النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المص الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان
يراد بالعقل هنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال
من الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروها بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من
هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال
نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره
تدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انها يحصل بها الادراك يعني اي يصير واضحا بهذا النور طريق
يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها
بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المط وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدأ
والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدئ اي يظهر المط للقلب اي الروح المسمى
بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدرك القلب بتأمل اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لا بتأثير
النفس وتوليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المط انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى واعلم ان العقل الذي
يحصل الادراك باشراقه اي افاضته نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء
هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام المص تسامح **قوله** وقد يطلق العقل
على قوة للنفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل
معناه حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والتهدي الى طريق التوصل الى
المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس بهذه المعاني فان قيل من شان القوة التاثير والفعل ومعنى القابلية التاثر
والانفعال فكيف يعبر عنها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادي وتهيئة المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث

ان حصول المط انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس العلوم تحصل مراتبها الاربع فكيف تعبر بالمرتبة
الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الآثار ويحصل غاية المط وهذا يتناول المراتب
الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما
ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب فجعل
تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اي التي بها تتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب
فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم و
تغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار
ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقائقها الكلية واما تحقيق المراتب
الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احداهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ
الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع مكملة اياه تاثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات و
ترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى عقلا هيولانيا تشبيها
لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت
لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على
استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب
وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال
وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من
التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمص لو جعل الهيولاني استعداد
النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي مرتبة التادي الى المجهولات النظرية
واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد متقدم بحسب الوجود
على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث
الاول او كمال لها كالرابعة ويطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن
قبل فيطلق على نفس القوى ايضا ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان تدرك البديهيات مرتبة
على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات
قوله فاعلم ان بداية درك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل ان درك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر لطريق ادراك العقل
بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدأ والضمير في اليه عائدا الى حيث اعني
طريق يبتدأ به من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس
هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس

وعو ذلک والذوق وهی قوة منبثة فی العصب المفروش علی جرم اللسان یدرک بها الطعوم والشم وهی قوة مرتبة فی زائدتی مقدم الدماغ الشبیهتین
بحلمتی الثدی بها یدرک الروائح والسمع وهی قوة مرتبة فی العصب المفروش علی سطح باطن الصماخ یدرک بها الاصوات والبصر وهی قوة
مرتبة فی العصبتین المجوفتین اللتین یتلاقیان فی مقدم الدماغ فیفترقان الی العینین یدرک بها الالوان والاضواء ولا خفاء فی ان المرتسم
فیها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود فی الخارج مثلا وهو لیس یرتسم فی الباصرة بل صورته کما ان المطعوم هو ذلک
الموجود والحاصل فی النفس صورته ومعنی معلومیته حصول صورته لا حصول نفسه ونهایته درک الحواس ارتسام المحسوس فی الحواس الباطنة والمشهور
انها ایضا خمس الحس المشترک وهی قوة مرتبة فی التجویف الاول من الدماغ وسیاوی عصب الحس تجتمع فیها صور جمیع المحسوسات فیدرکها
والخیال وهی قوة مرتبة فی آخر التجویف المقدم تجتمع فیها مثل المحسوسات وتبقی فیها بعد الغیبة عن الحس المشترک فهی خزانته والوهم وهی قوة مرتبة فی
آخر التجویف الاوسط من الدماغ لا فی موخره علی ما ذکره المص‍ یدرک بها المعانی الجزئیة الغیر المحسوسة اعنی التی لم یتأد الیها من طرق الحواس
وان کانت موجودة فی المحسوسات کعداوة زید وصداقة عمرو والحافظة وهی قوة مرتبة فی التجویف الاخیر من الدماغ تحفظ المعانی الجزئیة التی
ادرکها الوهم فهی خزانة الوهم بمنزلة الخیال للحس المشترک والمفکرة وهی قوة مرتبة فی الجزء الاول من التجویف الاوسط من الدماغ بها یقع
الترکیب والتفصیل بین الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس والمعانی المدرکة بالوهم کانسان له راسان وانسان عدیم الراس وهذا معنی اخذ
المدرکات من الطرفین وهذه القوة یستعملها النفس علی ای نظام ترید فان استعملتها بواسطة القوة الوهمیة وحدها سمیت متخیلة وان استعملتها
بواسطة القوة العقلیة وحدها او مع الوهمیة سمیت مفکرة وما ذکرنا من محال القوی هو الموافق لما ذکره المحققون من علماء التشریح واستدلوا علیه
بان الآفة فی ذلک المحل یوجب الآفة فی فعل تلک القوة ولفظ ثم فی کلام المص‍ لیس لترتیب هذه القوی فی الوجود والمحل بل لترتیب
تصرفاتها وافعالها فانه یرتسم اولا صورة المحسوس ثم تخزن ثم یرتسم منه المعانی ثم تحفظ ثم تقع بینهما الترکیب والتفصیل ولذا قال ثم بعده
الحافظة فاشار بلفظ بعد الی ان محلها بعد محل الوهم **قوله** فاذا تم هذا ای ارتسام الصور والمعانی واخذ المفکرة ایاها من الطرفین ینتزع النفس
الناطقة من المفکرة علوما ای صورا او معانی کلیة لانها بالتصرف والتفکر فی الاشخاص الجزئیة تکتسب استعدادا لقبول صورة الانسان مثلا
وصورة الصداقة الکلیتین المجردتین عن العوارض المادیة قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما للمناسبة بین کل کلی وجزئیاته وهذا تمام التفسیر
فی ان نهایة درک الحواس هو بدایة ادراک العقل علی ما یشعر به التعریف المذکور للعقل واما تحقیق هذه المباحث فمما لا یلیق بهذا الکتاب ثم الظاهر
ان معنی التعریف المذکور لیس ما ذکره المص‍ وغیره من الشارحین وانه لا یحتاج الی هذا التطویل وان عود الضمیر الی حیث هو لازم الظرفیة مما لم یعهد
فی العربیة بل المراد ان العقل نور یعنی بالطریق الذی یبتدأ به فی الادراکات من جهة انتهاء ادراک الحواس الی ذلک الطریق بمعنی انه
لا مجال فیه لدرک الحواس وهو طریق ادراک الکلیات من الجزئیات والمغیبات من المشاهدات فان طریق ادراک المحسوسات مما یسلکه العقلاء
والصبیان والمجانین بل البهائم فلا یحتاج الی العقل الذی نحن بصدده ثم اذا انتهی ذلک الطریق واراد سلوک طریق ادراک الکلیات والغائب
النظریات والاستدلال علی المغیبات لم یکن بد من قوة بها یتمکن من سلوک ذلک الطریق فهی نور للنفس به یهتدی الی سلوکه بمنزلة نور الشمس
فی ادراک المبصرات فاذا ابتدأ الانسان سلوک الطریق وشرع فیه ورتب المقدمات علی ما ینبغی یبتدی المطلوب للقلب بفیض الملک العلام **قوله**
ثم معلومات النفس یرید بهذا الکلام الاشارة الی طریق معرفة حصول ذلک النور فی الانسان وذلک ان الموجود ان لم یکن لاختیارنا
اثر فی وجوده یسمی العلم به نظریا والا فعملیا لا بمعنی انه عمل بل بمعنی انه علم باشیاء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ینقسم الحکمة الی النظریة والعملیة

وتحصل

وتحصل للنفس القوة النظریة والقوة العملیة والاولی مکملة للنفس والثانیة مکملة للنفس والبدن بتحریک البدن عن الشرور
الی الخیرات وهذا التحریک یستلزم المعرفة بالشر والخیر من حیث انهما خیر وشر بالعکس اما الاول فلان الشرور مستلذات
البدن وملائمات الشهوة والغضب والخیرات مشاق وتکالیف ومخالفات للهوی فلا یتصور المیل عن الملائم الی المنافر
الا بعد معرفة ان الاول شر والثانی خیر واما الثانی فلان الخیر والکمال محبوب بالذات والنفس مائلة الی الکمالات
متهیئة لتطویع القوی وامرها بالخیرات فاذا اکتسبت العلم بالخیر والشر وعرفتهما من حیث انهما خیر وشر حرکت البدن نحو
الخیر لا محالة ثم معرفة الخیرات والشرور یستلزم قابلیة النفس لاشراق نور العقل علیها بمعنی حصول الشرائط وارتفاع
الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلیة تستلزم المعرفة لان ذلک الجوهر المفیض دائم الاشراق لا انقطاع لفیضه
ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس فی الاضاءة فیکون بین فعل الخیرات وترک الشرور وبین القابلیة المسماة بالعقل
تلازم فیستدل من فعل الخیرات علی وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم علی وجود اللازم ویستدل من ترک الخیرات
علی عدم العقل استدلالا من عدم اللازم علی عدم الملزوم **قوله** ثم لما کان یعنی ان العقل متفاوت فی افراد الانسان
حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة فی الکمال والنقصان باعتبار زیادة اعتدال الابدان
ونقصانه فکلما کان البدن اعدل وبالواحد الحقیقی اشبه کانت النفس الفائضة علیه اکمل والی الخیرات امیل وللکمالات
اقبل وهذا معنی صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة فی قبول النور وان کان بالعکس فبالعکس وهذا معنی کدورتها
وکثافتها بمنزلة الحجر فی قبول النور ولا خفاء فی ان النفس کلما کانت اکمل واقبل کان النور الفائض علیه من ذلک
الجوهر المسمی بالعقل الفعال اکثر واما بقاء والیه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الی الکمال فلان النفس کلما ازدادت
فی کثرة العلوم بتکمیل القوة النظریة وفی تحصیل الملکات المحمودة بتکمیل القوة العملیة ازدادت تناسبا بالعقل
الفعال الکامل من کل وجه فازدادت افاضة نوره علیها لان زیادة الاستفاضة بازدیاد المناسبة ولما تفاوت
العقول فی الاشخاص لتعذر العلم بان عقل کل شخص هل بلغ الرتبة التی هی مناط التکلیف فقدر الشارع تلک الرتبة
بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حکمه کما فی السفر والمشقة وذلک بحصول شرائط کمال العقل واسبابه فی ذلک
الوقت بناء علی تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئیة والادراکات الضروریة وتکامل القوی الجسمانیة
من المدرکة والمحرکة التی هی مراکب للقوة العقلیة بمعنی انها بواسطتها تستفید العلوم ابتداء فتصل الی المقاصد وبمعونتها یظهر
آثار الادراک وهی مسخرة مطیعة للقوة العقلیة باذن الله تعالی فهی تامرها بالاخذ والاعطاء واستیفاء اللذات ونحو ذلک
الادراکات قید واتیمن مصلحة تحصیل الکمالات **قوله** وقد سبق فی باب الامر اعلم ان المهم فی هذا المقام تحریر البحث وتحقیق
محل النزاع لیتاتی النظر فی ادلة الجانبین ویظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة فی ان العقل لا یستقل بدرک کثیر
من الاحکام علی تفاصیلها مثل وجوب الصوم فی آخر رمضان المبارک وحرمته فی اول شوال ولا نزاع للاشاعرة
فی ان الشرع محتاج الی العقل وان للعقل دخلا فی معرفة الاحکام حتی صرحوا بان الدلیل اما عقلی صرف واما
مرکب من عقلی وسمعی ویمتنع کونه سمعیا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وکلامه انما یثبت بالعقل وانما النزاع

فى ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فى الاخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك **قوله** قطعا للدور يعنى ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله وكلامه وبعثة الانبياء عليهم السلام بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور **قوله** ثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعانى الجزئية والعقل لا يدرك الا المعانى الكلية فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكلى هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر **قوله** فهو اى العقل وحده غير كاف فى جميع ما يحصل به كمال النفس وروده امر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطاء وليس المراد ان العقل لا يستقل فى ادراك شئ واكتساب حكم البتة على ما هو راى الاسماعيلية فى اثبات الحاجة الى المعلم **قوله** فالصبى العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح فذهب كثير من المشائخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبى يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبى سواء فى ذلك وانما عذر فى عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا فى الكفاية **قوله** فان كفرت اى المراهقة تبين من الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتبر حقيقة السبب فينبغى ان تعذر المراهقة التى كفرت كالمسافر سفرا علم انه لا مشقة فيه اصلا فانه يبقى الرخص بحالها قلنا ذلك فى الفروع واما فى الاصول لاسيما فى الايمان فيجب اذا وجد السبب الخفى او دليله لعظم خطره **قوله** وكذا اى شمل الصبى العاقل البالغ الشاهق فى الجبل اذا لم يبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقده لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس فى تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك فى علم الله تعالى فان تحقق يعذب به والا فلا وهذا مراد ابى حنيفة حيث قال لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه بما يرى من الافاق والانفس واما فى الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغى ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله والجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبى والمجنون اذا قتلا فى دار الحرب **قوله** فصل ثم الاهلية يعنى بعد ما ثبت انه لا بد فى المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع فى كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه فى الشرع وانه من مخترعات الفقهاء

يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته فى ذمته حاول المصنف رحمه الله تحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة فى اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلم فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه جمهور من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة فى ادنى مدة كموت الكل بالنفخ فى الصور وحيوة الكل فى النفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا فى صلب آدم ثم انسانا تلك الحالة ابتلاء ليؤمن بالغيب وحاصل كلام المصنف من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف لو اخذ بها فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهى وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه واعترض عليه بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق ان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغائر للعقل واجيب بالانم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبنى على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل فى حيوان غير الآدمى لم يثبت الوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يجب فى العهد والمروة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكر فخر الاسلام من ان المراد بالذمة فى الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح **قوله** قال الله تعالى واذ اخذ ربك وذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه الآية تمثيل للزوم عمله له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة فى العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء فى عنقه لا يراد به وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذوات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لا جرم فانه المراعى لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها انى فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعنى ونارا لمن عصانى فقلن نحن مسخرات على ما خلقنا لا نحمل فريضة ولا نبغى ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمله ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدى ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل فى هذه الآيات على ان للانسان وصفا به يصير اهلا لما عليه وليست شرعى اى دلالة للمفتقر على ذلك اى حاجة الى اعتبار الاستعارة فى كل مفرد من مفردات الكلام والتفت لما كان مبنى هذه الاحتمالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شئ فلا بد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات بل دلالة قوله تعالى

اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت حقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون
ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة **قوله** فان مر سانحا
السانح ما ولاك ميامنه اى مر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفأل بالسانح لانه لا يمكنك
ان ترميه حتى تنحرف فبهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر
للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب وذكر القدر ولا يخفى ما فى كلام المص من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب
الخير والشر اى قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر فجعل الطائر عبارة
عن نفس الخير او الشر المقضى به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد
وفى كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل
الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة فى الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وعلا وان من شئ
الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما فى العلم والقدر ما فى الارادة وقد يقال ان الله
تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فهنا ثلثة اشياء الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر **قوله** فقبل الولادة
يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد
بالحيوة والتهيأ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها
عليه حتى لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلا
من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء
لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء خص واجباته بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز
ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب **قوله** كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغنى
كفاية لما يحتاج اليه قاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء
للاحتباس الواجب عليها عند الرجال انما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو
المعتبر فى الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام
قوله وان كان عاقلا اى الصبى لا تحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها
تشبه جزاء التقصير فى حفظ القاتل عن فعله والصبى لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء ثم فى قوله وان كان عاقلا
ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد

بقوله وان كان من العاقلة **قوله** فالعبادات لا تجب عليه اى على الصبى فان قلت من جملة العبادات الايمان
وهو ليس ببدنى ولا مالى لكونه على القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذى هو عمل اللسان
وذهب فخر الاسلام الى ان الصبى لو كان ذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب
يثبت جبرا عليه على طريق الجبر اذ لم يخل عن فائدة وحدوث العالم وهو السبب متقرر فى حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب
الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان ما لا فتقار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا
ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبى يصلح عذرا فى سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبى لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا
لو اسلمت امراة الصبى وهو يأباه بعدما عرضه القاضى عليه يفرق بينهما وذهب شمس الائمة هو الى انه لا وجوب عليه ما لم
يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم
الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة تقع فرضا **قوله**
واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعنى ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن
العاصى لا المال لان الله تعالى غنى عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم
من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم
معرفة البعض خلاف مراده تعالى فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء فى حق من علم الله تعالى
منه الاختيار واما فى حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد يجرى النيابة فى المالية كما اذا وكل غيره
باداء زكوته فينبغى ان يجب على الصبى ويؤدى عنه وليه اجيب بان فعل النائب فى النيابة الاختيارية ينتقل
الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولى **قوله** مؤنة محضة كالعشر والخراج يعنى بالمحض ما يجب
الاصل والقصد لا يخالطه شئ من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة فى العشر والعقوبة فى الخراج
انما هو بحسب الوصف وهو ليس بمقصود **قوله** والكاملة اى القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اى المقرونة بقوة
البدن وذلك لان المعتبر فى وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا
كانت كلتا القدرتين منحطة من درجة الكمال كما فى الصبى الغير العاقل او احدهما كما فى الصبى العاقل
او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة **قوله** ما يثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى
او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثانى اما نفع محض او ضرر
محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة فى المتن **قوله** وهو باطل فيما هو حسن وفيه تسامح يعنى ان الايمان

وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر لالزام والعهدة حيث ياثم
بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في
حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان
الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه احكامه اللازمة منه ضمنا لا من
احكامه الاصلية الموضوعة هو لها الظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي
الذي وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه فصح قبوله
فيعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي يترتب عليهما
في هذه الصورة **قوله** الا ترى انهما اي حرمان الميراث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان
فيما اذا اثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات
واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان **قوله** واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو
عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على ما هي
عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الاخرة
اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا
عند ابي حنيفة رح حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور
لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس لمجرد الارتداد بل للمحاربة وهو ليس من
اهلها كالمرأة وانما يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط
القتل **قوله** بلا عهدة اي لا يلزم الصبي او العبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا
باذن الولي فيندفع قصور رايه بانضمام راي الولي فيلزم العهدة **قوله** ولا مباشرته لان ولاية الولي نظرية وليس
من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال شمس الائمة رح الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع
الطلاق عند الحاجة فلو بلغت الزوجة والى الزوج فرق بينهما كما اذا ارتد الزوج وحده **قوله** الا القرض اي الا اقراض

او استقراض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع
الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه
ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مامون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة
على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا **قوله**
وما كان مترددا اي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح ايضا يحتمل
احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزم منه ان
لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام راي الولي **قوله** لانه اي الصبي اهل لحكمه اي حكم
ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا
اشترى له ويملك الاجرة اذا آجر عينا له **قوله** وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولي ومباشرة
الصبي **قوله** وعندهما اي تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد رح انما هو بطريق
انه يجعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعبارة فخر الاسلام
ان راي الولي شرط الجواز وعموم رايه كخصوصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه يعني ان راي الولي شرط لجواز التصرف
اما بنفسه او بالصبي ورايه فيما اذا تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص
لا يتجاوزه فيجعل عموم رايه بان عمل بيد الغير كخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه **قوله** واما
وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في
الاخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما الضرر زوال الملك في الحيوة
فعلى هذا التقرير كان ينبغي ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما يتردد
بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الاخرة مع تضرر ابطال الارث الذي
هو نفع للمورث وعلى هذا لا يتم جواب المصنف رح لان غايته بيان الضرر بالوصية ويلزم منه صحتها باذن الولي
ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب انا لا نسلم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر محض والنفع الذي تتضمنه
انما وقع باتفاق الحال وهو انه حال الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق
امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المصنف رح على التقرير الثاني

بان يقال مراده ان هذا القرن عمل انكلت في الاقارب فصل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا اشير قوله لانها شرعت في حق البالغ كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر **قوله**

فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احدهما او يوجب تغييرا في بعض احكامها وسمي العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية اذا لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا **قوله** لمنافاته اي لمنافاة الجنون القدرة التي يتمكن من اداء العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب **قوله** لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طار بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا والوجه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء والثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والارث ملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب لما والثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهم في الوقت رجاء بعد الوقت بناء اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف رح مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد رح ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والخلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات هي الاصل في الخلقة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري ووجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم **قوله** ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدره بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترطوا في الصلوة التكرار لتتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الوجوب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم

تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد رح لعدم تكرار جنس الصلوة حيث لم تصر الصلوة ستا وعندهما لا يجب لتكرار الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط المفضي الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير القبح اضعاف الاصل ولا يلزم منا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان يزيد عليها والامتداد في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف رح في رواية هشام عنه بقيام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب **قوله** وذلك لا يكون حجرا لان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي والمولى وايمان المجنون استقلالا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس بركن له ولا شرط وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح الفعل نفسه لعدم صلوحه لذلك ففعل غيره اولى **قوله** واذا اسلمت امرأته لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطي **قوله** ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا والواه مسلمان فارتدا ولحقا معه دار الحرب وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون **قوله** فانه اي المجنون يواخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة بخلاف **قوله** فانه لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي **قوله** ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني

بحث العته

واما الرقيق فانه ليس باهل للملك **قوله** وحكمه اى حكم العته كحكم الصبى مع العقل وذلك لان الصبى فى اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفى الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله فى بيع مال الغير والشرى لكن فى طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع الوجوب لزام شئ يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولى ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولى ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشترى وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفى التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا **قوله** الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل وهذا استدراك ليس كما ينبغى لانه لا فرق بين المعتوه والصبى العاقل فى عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح حتى صح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التاخير فى حق الصغير خاصة كذا فى شرح الجامع وغيره **قوله** ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة فى الجملة اعم من ان تكون بحيث تتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان فى عرف الحكماء والنسيان لا ينافى الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا فى حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما فى حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء فى النسيان بتقصير منه كالاكل فى الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل فى الصوم لما فى الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعى الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال واجراءها على اللسان فسلام الناسى فى القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب فى تلك الحالة لكثرة تسليم المصلى فى القعدة فهى داعية الى السلام **قوله** وهو اى النوم لما كان عجزا عن الادراكات اى الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن فى النوم وعن الحركات الارادية اى الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطها حالة النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة ونسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها قيل وفى لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن الصلوة **قوله** والطل اى النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار فى النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب **قوله** فاذا قرأ فى صلوته لا يصح هذا مختار فخر الاسلام وذكر فى النوادر ان قراءة النائم ينوب عن الفرض وفى النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ فى حق الصلوة وذكر فى المغنى ان عامة المتاخرين على ان قهقهة نائم فى الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق

بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابى حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبنى على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبنى على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار فى النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس ولما كان فى القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم **قوله** ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسرى بسريانه فى الاعصاب السارية فى اعضاء الانسان فتثير فى كل عضو قوة تليق بها ويتم بها منافعها وهى تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهى الحواس الظاهرة والباطنة واما المحركة فهى التى تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافى فمنها ما هى مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هى مبدأ الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت فى القلب والدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس بزوال للعقل كالجنون ولا عصمة منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم فى ايجاب تاخير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد فى العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار فى الاغماء اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا ينتبه بمجرد ادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما فى الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء فى الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبنى على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد فى الحدث الغالب الوقوع **قوله** ومنها الرق هو فى اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفى الشرع عجز حكمى بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء الكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم فى عدم النظر والتامل فى آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لم يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا حقا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى **قوله** وهو اى الرق لا يحتمل التجزى بان يصير المرء بعضه رقيقا وبعضه حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزى وكذا لا يتصور ايجاب الحرية على البعض مشاعا وكذا العتق الذى هو ضد الرق لا يحتمل التجزى بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزى الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لانه وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة فى البعض ويجعل العبد لنفسه فى البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى ولانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان

فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما شائعا كما اذا ملك زيد نصف العبد شائعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين **قوله** وكذا الاعتاق اختلفت القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم التجزية بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عند تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشئ لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما تجزي الآخر وذهب ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى ان الاعتاق متجز لانه لا يستلزم تجزي العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا يثبت كذلك مع تعذر المالك به فوقف الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك قصدا اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما يبقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال ملك البعض لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال البعض الملك من غير نقل الى ملك آخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتذليل لا يسقط ما بقي شئ من المسكة فان قيل فقي ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد تبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه ويخير حق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده اي عند ابي حنيفة الا في الرد الى الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لان المملوكية المالية مبنى عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم وتقييد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المنفعة وخص المكاتب التسري بالذكر ليعلم الحكم في غير ذلك بالطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المنفعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك **قوله** ولا يبطل اي الرق مالكية النكاح والحيوة والدم

لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد فيصح منه الاقرار بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رحمه الله لا يصح في شئ منهما وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رحمه الله ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة رحمه الله ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفي القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها **قوله** وينافي يعني ان الرق مبني عن العجز والمذلة فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحرائر والسكن الى الازواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا ازداد النبي عليه السلام الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فيتعلق الدين بهما فيستوفي عن الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعي كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لا في حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع لشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفي من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى **قوله** وينتصف الحد لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينتصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تنظيم لملك النكاح في حق النساء فينتصف ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تنتصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلثة على السواء فجعل نصف الثلثة ثنتين اعتبارا لجانب الوجود وهذا بالنظر الى ما هو الاصل من تفاوت الحل والمعتبر عند الشافعي رحمه الله في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رحمه الله على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المراة به محلا للنكاح فمحل التصرف حل المحلية فمتى كان حل المراة ازيد كان محلية الطلاق في حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص

من حل الحرة على النصف فتفويت حل محلية الامة تنصيف ما لفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق
عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينتقض بطلاق واحد شئ من
المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلاث الكل فالمعتبر فى عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل
المرأة الذى هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التى هى فى الامة اقوى فان قيل المملوكية
لا تتحقق بدون المالكية ✻ كلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية
فان مالكية ثلثة عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم
تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكية فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب
ان حال الزوج فى الاتساع والتنصيف قد اعتبر مرة حيث تنصيف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع
فلو اعتبرت فى حق الطلاق ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنى عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان
يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو نصف الطلاق فى حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع
تطليقات وهذا اقل من الست التى هى نصف اثنى عشرة **قوله** ولما كان احد المالكين يريد انه يتفرع على منافاة الرق
لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجانى قيمته بشرط ان ينقص عن دية الحر وان كانت
قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعى يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان فى الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعى
جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه فى العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه تختلف باختلاف
الصفات من الحسن والاخلاق وغيرها والصفات انما تعتبر فى ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة هو جهة
النفسية لانها الاصل والمالية تبع تزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو
باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح
ونقصانها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما
العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر فى ماله لا لنقصان فى مالكية العبد لم ينتف
فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيها نقصان لانها شيئين ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك
اليد اعنى التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك الرقبة نقصان شئ من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قدر
اعتبره الشرع فى اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفى اقل ما يقطع به اليد التى هى بمنزلة نصف البدن و
قد نقل عن ابن مسعود رض انه لا يبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفى فى العبد هو احد شقى مالكية
المال فكان ينبغى ان ينتقص من قيمته الربع توزيعا على خطر المحل اعنى مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية
اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا
منهما امر مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المص بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجرى
التنصيف فى شئ من احكام العبد اذ لم يكن فى كماله الا النقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب

ان يكون

ان يكون نقصانه فى النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف بل من الربع واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت
ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجرى النقصان فى شئ مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق
لانها مبنية على مالكية النكاح وهى كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان
خطر النفس اعنى المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما فى الدية بل باعتبار الحل المبنى على الكرامة والرقيق
ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبنى على المالكية
ونقصان الرقيق فى ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان فى الشئ يوجب النقصان فى الحكم المترتب عليه
لا فى حكم لا يلائمه فالنقصان فى المالكية يوجب النقصان فى الدية لا فى عدد المنكوحات والنقصان فى الحل بالعكس
وعن الثانى ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان
عدد الزوجات لكنه لا ينافى ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح فى الرقيق يوجب
ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا فى الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار
الزوجة والامة لا تملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية **قوله** وانما تنتقص يريد ان العلة فى نقصان دية العبد ان المعتبر
فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر وزادت عليها ينقص منها شئ اعتبره الشرع فى صورة
اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشئ معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة
منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار
المالكية والكرامة والاول دون الثانى حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغى ان يحمل كلام المص ع على ما ذكره
الشيخ ابو الفضل الكرمانى من ان الواجب فى نفسه ضمان النفس ولكن فى جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية فى حق السيد
والا فنفسية العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة فى ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها
تزول بزوالها كما فى الموت دون العكس كما فى العتق وايضا المقصود بالاتلاف فى القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف
وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجانى وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافى ذلك كالقصاص
يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضى ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه **قوله** وهو اهل للتصرف يعنى ان
الرق لا ينافى مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن
فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد فى كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن فى نوع من التجارة
يكون اذنا فى الكل فلا يصح الحجر فى البعض بعد الاذن العام او الخاص ولا يقبل الاذن التاقيت لانه اسقاط وقال الشافعى رح
ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده فى الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان
اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم
واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك
ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلى

من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه فعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا تلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل يقبل روايته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة مثلا في النكاح والطلاق ولا يثبت بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم التصرف وسببه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعدما وقع الملك له استحقه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعنده يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المصنف من ان الماذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى مآلا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المصنف ان الماذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ لو كان له لا يثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال مرض المولى لانه في حالة صحة المولى

ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل الماذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة الوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من الماذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام رحمه الله ولكن الولاية للمولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون يعني يكون للمولى حجر الماذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه **قوله** وهو اي الرقيق معصوم الدم بمعنى انه حرم التعرض له الا بالحق ولصاحب الشرع لان العصمة ان كانت موثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان اي القصاص والدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بها وقال الشافعي رحمه الله القصاص مبني على المماثلة والمساواة ومبني على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر **قوله** والرق يوجب نقصانا لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثني من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك **قوله** وينافي الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان الامان تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وغنيمتهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان الماذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا آمن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هو من الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن اكتساب ما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما ظهر ان حجر المولى واكتساب الغنيمة يثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده **قوله** فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كان خطاء واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى وعوضا في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك والمنافع **قوله** الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية الخطاء لانه الثابت بالنص وانما صار الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد اندفعت الضرورة

باعتبار الملوك الفداء اعادة الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابی یوسف ومحمد يصير اختيار
الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يعرف الجاني
اليها كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطاء من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل
الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل **قوله** ومنها الحيض والنفاس جعلهما
احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل
وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من
الاحداث والانجاس والصوم على خلاف القياس لتاديه مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوات
حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض
لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث
الوقت **قوله** ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون والاغماء **قوله** مستندا الى اوله اي حال كون الحجر
مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض من اصله لانه يحصل
بالضعف القوى وترادف الالام **قوله** وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان
يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على ثلث
ماله **قوله** نظرا له ويعلم كلاهما متعلق بقوله جوزنا الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني لتقييده
بالقليل وهذا ما قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة
بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اي استبدادا من المورث
لنفسه كالخزانة بالقليل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اي تهمة ايثار الاجنبي على
الاقارب باعتبار ضغينة لا اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل **قوله** بان
يبيع يعني لو باع من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث
بالعين من اعيان ماله بالبقاء لا بمعنى لا استرداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة لان حق الوارث
كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بشيء من المال واما بيعه من الاجنبي

فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالمستحق **قوله** ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة
هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من احد الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة
وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين
من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث
ولا ان يأخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون من جهة ان المريض
ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم **قوله** ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية
فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة او زوال
الحيوة ومعنى الخلق في الاية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط
الا في حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان تعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين
او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى
الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما تنقضي به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له
على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات وعقاب بواسطة المعاصي وهذا اجمال
ما فصل في الكتاب **قوله** وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق الضعف بالرق اذ الرق يرجى
زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في التوجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الميت مال او كفيل يتقوى الذمة
لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل متقوية لذمة الاصيل ومتهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال
ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ
الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق الاستيفاء او تبرع احد عن الميت
واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي عليه السلام
اتي بجنازة رجل من الانصار فقال للاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه
فقال علي او قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل
بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت
مال ومعنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر مال فالذمة تتقوى به لكونه
محل الاستيفاء والتبرع انما صح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه

لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له **قوله** فتترتب عليها
اي من التركة حقوق الميت لكون تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما تقدم التجهيز على الدين اذا لم
يتعلق بالعين كالمرهون والمستاجر والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين **قوله**
لحاجته اي حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في عوض
المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه
اثر الحيوة بحريته اولاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فيعتق بعد موت المكاتب كما يعتق بعد موت المولى بل بالطريق
الاولى **قوله** واما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت تابعة وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا
وتبعا لبقاء المالكية بها ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم
وههنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم
استناد العتق الى بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت تحول بدل
الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو موجب للحرية الا انه لا يحكم بها ما لم يصل المال الى المولى
فاذا وصل حكم بحريته في آخر جزء من حيوته فقد استغنت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية
باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عن تسليم
الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب
لما ثبت شرطا للملك لبدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب ان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا
قوله ويثبت الارث اي ولانه يعني يقضي به حاجة الميت يثبت الارث لطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه
في امواله ففوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه باموالهم بمنزلة انتفاعه بنفسه بها **قوله**
والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه يفضي الى الموت الذي هو سبب حقيقة لتصير الميت اي المريض بمرض الموت
محجورا عن التصرفات التي يبطل تلك الخلافة هكذا لك اذا ثبت الخلافة بتخصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان او قال
لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء
اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له تقدما على الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت
لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت
الحق على سبيل التاجيل وبهذا يتبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار ومن الامور
الكائنة بيقين كمجيء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في الحال ففي الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت
يثبت الخلافة الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصيل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية
بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم بسببه ويدخل في ذلك
الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال

قوله

قوله دون سقوط التقوم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع
تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت
محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها **قوله** واما
ما لا يصلح لحاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم
القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثار لا انتقالا عن الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان
انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية
الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل
بالشرى خلافة عن الوكيل والسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث فيصح عفو المورث رعاية لجانب
السبب ويصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان
وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط الحق الغير
قبل ان يجب **قوله** حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما من البقية يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص
فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضي لهما بالقصاص من دون اعادة البينة لانه يثبت لهما
ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس لثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الاخر بخلاف ما يكون
موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد رح القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف
لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت
فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت
الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل
من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة **قوله واما العوارض المكتسبة** اي التي يكون لكسب العباد
مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف
الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاول اي التي يكون
من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء

على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح
عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته
وصفات كماله ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان
وابا بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكر جحودا
واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار
من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة والتامل في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة
وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل فيهم
عدم التصديق المعتبر بالاذعان والقبول **قوله** ونحوها اي مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق
بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير **قوله** فيحد قاذفه اي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم
حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب بالنفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت
الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع
احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان تخير الزوجان على الترافع ثم يفسخ و
اذا لم يكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت
الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب انما وقع في ذلك لتغيير اسلوب
كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي رح ان ديانتهم لا تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب
لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد ولكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب
عقد الذمة فلا يحد شاربهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على
ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ عن
التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك **قوله** واكلهم الربوا فقد نهوا عنه من سهو القلم
والصواب اخذهم الربوا **قوله** فان ديانة الكافر يعني ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا يكون صحيحة بخلاف
ما اذا وافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق **قوله** بل المراد ان معتقدهم اي ما كان شائعا من

دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شرعهم او لم يرد به وسواء كان حقا او باطلا دافع لنكاح
المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم يثبت
حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه
فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد
جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة
هو المعتقد الشائع الذي اعتمد على ملة شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح
المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم
عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم
لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع **قوله** ولا كذلك من ليس في نكاحها
اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسي خلف بنتين احدهما زوجته وتقريره ان من
ليس في نكاح الناكحين يعني البنت التي ليست بزوجته وهو المراد بالوارث الآخر ليس
بمنزلة زوج المحرم حتى يواخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف
ضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يواخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها
لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب
بانه لا يصلح نزاع الزوج لانه التزام هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة
قوله وعنايها يعني ان المال في نفسه يصير الى قل وان كثر والحاجة دائمة لامكان الحيوة
الى القيامة **قوله** كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على
الذات وكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالقا للشر والقبائح وبجواز الشفاعة
لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل
عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر

لان صاحب الاول ماول للقرآن اى يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده ولان جنبذه وراء ظهره مثل الكافر وفي عبارة فخر الاسلام انه متاول بالقرآن اى متمسك به وصارفا اياه الى مايوافق اعتقاده وانما الزمنا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عليه السلام **قوله** وكجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتاويل الفاسد ولا يؤخذ بالضمان ما اتلف من مال او نفس ولكن يلزمه ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله تعالى ولان البغي منكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع **قوله** ولم تحرم الميراث بقتلا اى بقتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مامورا كقتل الباغي والقتل رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة عنه بمكان المنعة فكان قتله اهل الحق في حق الاحكام لا في حق الاثم بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة والانقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد يجعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق والا فيحرم اتفاقا **قوله** ولما كانت الدار واحدة يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يبتني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة نرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا نضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك ينافي عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملك لم يجب رده بعينه والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء **قوله** وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يعني ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية او لا وهو دونه وذلك اما ان يكون في

اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفته انما لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لا محالة فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورة او يكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المومن ذاكر بقلبه للتسمية وان تركها عمدا لقوله عليه السلام تسمية الله تعالى في قلب كل مومن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى او فسقا اهل لغير الله وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة المحضة في رجلين ورجل وامراتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعني قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر ما ذهب اليه الشافعي في احد قوليه في مسئلة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى الولي قتله على واحد او جماعة من انه ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او ظهر لوث اى علامة تغلب على ظن القاضي والسامع صدق دعواه يستحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضي له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطاء واما في صورة العمد ففي القول الجديد يقضي بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد تمسكا بقوله عليه السلام لاولياء مقتول وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم اى دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور فظهر ان كلام المصنف في تقدير القولين ليس على ما ينبغي وانه لا جهة لتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام بان المالية متيقن وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه **قوله** كمن صلى الظهر او ردت مثلين او لهما مثال الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا **قوله** ولم يقض الظهر هذا اى بنى عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع **قوله** واذا عفى احد الوليين واقتص الآخر جاهلا بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل واحد منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه والظن عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل اشتباه ويصير شبهة في درء الحد **قوله** اذ هذه الكفارة يعني كفارة الصوم متعدد بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم مفصل النظر بذلك او بلغه الحديث اعني

قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابى يوسف لا يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامى الاخذ بظواهر الآثار وانما التمسك بها للفقهاء والفتوى بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعى الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع **قوله** ومن زنى بجارية امراته او والده يظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط وحل الزوجة يوجب حل مملوكتها او ان ملك الاصل ملك للجزء او حلال له فهذه الشبهة شبهة اشتباه اعنى شبهة فى الفعل وهى ان يظن غير الدليل دليل حل وليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل ويسمى شبهة الدليل وهى ان يوجد الدليل الشرعى النافى للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطى جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعنى قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد **قوله** واما جهل يصلح عذرا كمن اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله من الاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له فى الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث فى دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقدير الشهرة فى محله **قوله** فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور فى عامة التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا كيف حال من مات قبل التحويل من اخواننا **قوله** وقصة تحريم الخمر هى ان بعض الصحابة كانوا فى سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا الآية وعن ابن كيسان انه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضى الله عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا فى البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت **قوله** والبكر اى وجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولى غير الاب والجد من الكفؤ بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفؤ او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها

الاب او الجد من الكفؤ بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفؤ او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر فى بعض البلاد نقلا عن المصنف انه يصح النكاح فى هذه الصورة ولكن يكون لها الفسخ وهكذا اورده فى شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا **قوله** لان طلب العلم واجب عليها اى على البكر وتقرير المقام ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم فى دار الاسلام وعدم المانع من التعلم فى جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما المسائل الخفية **قوله** حتى يشترط القضاء ثمة اى فى فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا اى لا فى فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولى وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا برفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المراة تبطل حقا مشتركا كالدفع زيادة عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها لا استيفاء حق مشترك فلذا جعلنا الدفع فى حق المراة قصدا وابطال الملك ضمنا وفى حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاؤه ضمنا **قوله** ومنها اى ومن العوارض المكتسبة السكر وهى حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضى اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية او الاغذية المتخذة من غير العنب الغذاء بما ينفعل من الطبيعة فتتصرف فيه وتحيله الى مشابهة المغتذى فيصير جزءا منه بدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التى يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابى حنيفة وابى يوسف لاستمراء الطعام والتقوى على قيام الليالى وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الذبيب وهو الماء الذى القى فيه الذبيب ليخرج منه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه فى ظاهر الرواية **قوله** حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روى عن ابى حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه **قوله** فهذا خطاب متعلق بحال السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للخطاب اعنى لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب فى حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال فى مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهى بل للمامور والمنهى بمعنى طلب منك صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل فى الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلى الصيد فيمن جعله حالا عن قوله اوفوا يكون قيدا للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد اى متعرضين له فى الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا فى حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم

محاسبين اى مكلفين بذلك حالة السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم والمثلث
لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة
والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته فى الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار
والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب كرها او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد
اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الا القدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل فى حكم الموجود زجرا له وتبقى التكليف متوجها
فى حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج **قوله** واذا اسلم اى السكران يصح
ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله او بما يدل
عليه ظاهرا وهو التكلم فى حالة يعتبر فيها القصد وهى حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده **قوله** لان السكر دليل
الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص
والقذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف فى حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما فى الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط
بصريح الرجوع فكيف بدليله واما فى المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف فى اقامة الحد الى الصحو لتحصيل
الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على الاقرار فى الصحو قلت
السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة
او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو **قوله** وزاد ابو حنيفة رح يعنى اعتبر فى حق وجوب الحد
السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففى السكر نقصان وفى النقصان شبهة
العدم فيندرء به الحد واما فى غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر الهذيان عنده اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار
بما يوجب الحد **قوله** ومنها الهزل فسره فخر الاسلام هو باللعب هو ان يراد بالشئ ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز
الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع
الشخصى كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعى كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلى والشرعى فان
العقل يحكم بان الالفاظ موضوعة لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمص هو اوضح المقصود ففسر الهزل
بعدم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى باللفظ ودخل فى ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها
ويلزم معانيها بحسب الشرع **قوله** ولا يشترط كونه يعنى لا يجب ان يجرى المواضعة فى نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة
وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله
بالعقد **قوله** ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعنى ان الهازل يتكلم صيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم
ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشئ وارادته والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشئ مثلا يختار ذلك ولا يرضاه
ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر **قوله** وهى اى التصرفات
اما انشاءات او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعى فانشاء والا فان كان القصد منها

الى

الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان يتواضعا فى اصل العقد او فى الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او
على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرهما شئ واما ان لا يتفقا على شئ من ذلك صريحا اما ان يدعى احدهما الاعراض
والآخر البناء او عدم حضور شئ او يدعى احدهما البناء والآخر عدم حضور شئ واحكام الاقسام بعضها مشروح فى الكتاب
وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه **قوله** لعدم الرضاء بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن
الملك لا عدم الرضاء كالمشترى من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضاء **قوله** فان نقضه اى العقد الذى
اتفقا على انه مبنى على المواضعة احدهما اى احد المتعاقدين انتقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة يتوقف على اختيارهما
جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة رح مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا
بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال فى الثلث دون الثلثة
اعتبارا بالليالى **قوله** عملا بالعقد يعنى ان الاصل فى العقد الشرعى اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك
والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد فى الصورتين اعنى صورة الاتفاق
على ان لم يحضرهما شئ والاختلاف فى الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون
الاشتغال بها عبثا اذ انهما انما تواضعا للبناء وعليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل فى العقد الصحة واللزوم
معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم
اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعى عدم المغير فالعقد باعتبار ان
اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة **قوله** فعلى اصل ابى حنيفة رح يجب ان يكون
عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح فى الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة
والسبق فلا يصح العقد فى شئ من الصورتين وهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على ان لا يحضرهما شئ فانه عند ابى حنيفة
بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام فى الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق
والاختلاف فى نفس الاعراض والبناء والذهول اى عدم الحضور واما على تقدير اعتبار ما فى ادعاء المتعاقدين
على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق
اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الآخر او ذهوله واما على اعراض احدهما
وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناءهما واما
ذهولهما واما بناءه مع اعراض الآخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الآخر او اعراضه واما اعراضه مع ذهول الآخر او بنائه فهى
تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعى احد الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف
اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة فى الثمانية ولا اخفاء فى ان تمسك الحنفية رح بان الاصل فى العقد الصحة وتمسكهما
بان العادة جارية بتحقق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا فى دعوى الاعراض والبناء

جميلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان ليعرف كل منهما باعراض احد بمهما بناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم
وهذا ظاهر **قوله** والفرق بين البناء ههنا وثمه يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة رح لا يعتبر المواضعة
السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بالفساد العقد وتقرير
الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمه اي في صورة المواضعة في نفس العقد
ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد
العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في
العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف
على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا
مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم
الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا
للاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر الالف الآخر التسمية من غير ان يحتاج الى اعتباره
في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح **قوله** والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن
بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة
او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سمّيا من البدل
ضرورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف رح ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة
في قدره فوجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا تصلح بدون تسمية البدل و
اذا اعتبرت المواضعة كانت البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل
بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين **قوله** واما ان لا يحتمل
النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا
فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع وكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمل النقض يعني انه
لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر او لا والاول اما
ان يكون المال تبعا او مقصودا **قوله** وكله صحيح يستدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث
فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول
فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب عند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم
هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل عبده طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق
المضاف ليس بعلة بل هو سبب محض ولا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار **قوله** وفي قدر البدل يعني اذا
وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فاذا اتفق المتعاقدان على الاعراض

عن المواضعة

عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف
اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة
دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى البيع الا انه مقصود
في الايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده او جهالته وبدون ذكره فيترجح البيع بالثمن بمعنى انه
يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت
الحل في الجانبين للتوالد والتناسل **قوله** وعلى البناء يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد مائة
دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون
المهر اذ لا يتوسل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه بانه لم يذكر في العقد
بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمى في العقد مع الزيادة بخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار
التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح بدون تسمية المهر يصح وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا في
الاعراض والبناء فاللازم عند ابي حنيفة رح في رواية محمد رح هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا
يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رح هو المسمى قياسا على البيع
وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم
ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل **قوله** ومنه اي ومما لا يحتمل النقض ما يكون المال
فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة
على ان المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال
والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض وعلى ان لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء
يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة رح فلترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط
والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل
لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال
وعنده ان ردت الطلاق في الثلثة الايام يبطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق
واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة
الهزل في الخلع على كل المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله وكذا في مسئلتنا على كلا الخلاف
واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت
الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان
المال ههنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا
يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال

فی النکاح الصحیح وقد اتر الہزل فیہ فلت تعیتہ فی النکاح لیست فی حق الثبوت لانہ مثبت وان لم یذکر بل بمعنی ان المقصود ہو الحل والتناسل لا المال وہذا لا ینافی الاضافۃ بمعنی الثبوت دون الذکر وعند ابی حنیفۃ رحمہ توقف الطلاق علی مشیۃ المراۃ لامکان العمل بالمواضعۃ بناء علی ان الخلع لا یفسد بالشروط الفاسدۃ بخلاف البیع والعمل بالمواضعۃ بان تعلق الطلاق بجمیع البدل ولا یقع فی الحال بل توقف علی اختیارہا **قولہ** واما تسلیم الشفعۃ طلب الشفعۃ لا یخلو اما ان یکون طلب مواثبۃ بان یطلبہا کما علمہا حتی یبطل بالتاخیر او طلب تقریر بان یشہد بعد الطلب ویشہد ویقول انی طلبت الشفعۃ واطلبہا الآن او طلب خصومۃ بان یقوم بالاخذ والتملک فتسلیم الشفعۃ بطریق الہزل قبل طلب المواثبۃ یبطل الشفعۃ فہو بمنزلۃ السکوت وبعدہ یبطل التسلیم ویکون الشفعۃ باقیۃ لان التسلیم من جنس ما یبطل بالخیار لانہ فی معنی التجارۃ لکونہ استبقاء احد العوضین علی ملکہ فیتوقف علی الرضاء بالحکم وکل من الخیار والہزل یمنع الرضاء بالحکم فیبطل التسلیم **قولہ** وکذا الابراء ای ابراء الغریم او الکفیل یبطل بالہزل لان فیہ معنی التملیک ویرتد بالرد فیوثر فیہ الہزل کخیار الشرط **قولہ** واما الاخبارات فیبطلہا الہزل سواء کانت اخبارا عما یحتمل الفسخ کالبیع والنکاح او لا یحتملہ کالطلاق والعتاق وسواء کانت اخبارا شرعا ولغۃ کما اذا تواضعا علی ان یقرا بان بینہما نکاحا او بانہما تبایعا فی ہذا الشیٔ بکذا او لغۃ فقط کما اذا اقر بان لزید علیہ کذا وذلک لان الخبار یعتمد صحۃ المخبر بہ ای تحقق الحکم الذی صار الخبر عبارۃ عنہ واعلاما بثبوتہ او نفیہ والہزل ینافی ذلک ویدل علی عدمہ فکما انہ یبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مکرہا کذلک یبطل الاقرار بہما ہازلا لان الہزل دلیل الکذب کالاکراہ حتی لو اجاز ذلک لم یجز لان الاجازۃ انما تلحق شیئا منعقدا یحتمل الصحۃ والبطلان وبالاجازۃ لا یصیر الکذب صدقا وہذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوہما مما لا یحتمل الفسخ فانہ لا اثر فیہ للہزل علی ما سبق **قولہ** فیکون ای الہازل بالردۃ مرتدا بنفس الہزل لا بما ہزل بہ لما فیہ من الاستخفاف بالدین وہو من امارات تبدل الاعتقاد بدلیل قولہ تعالی حکایۃ انما کنا نخوض ونلعب الآیۃ وہذا جواب عما یقال ان الارتداد انما یکون بتبدل الاعتقاد والہزل ینافیہ لعدم الرضاء بالحکم **قولہ** ترجیحا لجانب الایمان یعنی ان الاصل فی الایمان ہو التصدیق والاعتقاد **قولہ** ومنہا ای من العوارض المکتسبۃ السفہ فان السفیہ باختیارہ یعمل علی خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا یکون سماویا وعلی ظاہر تفسیر فخر الاسلام یکون کل فاسق سفیہا لان موجب العقل ان لا یخالف الشرع للادلۃ القائمۃ علی وجوب اتباعہ وفسرہ المصنف بالخفۃ الباعثۃ علی العمل بخلاف موجب العقل تنبیہا علی المناسبۃ بین المعنی الشرعی واللغوی فان السفہ فی اللغۃ ہو الخفۃ والحرکۃ ومنہ زمام سفیہ وتخصیصا لہ بما ہو مصطلح الفقہاء من السفہ الذی یبتنی علیہ منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلک **قولہ** لان التبذیر اصلہ مشروع والتبذیر ہو تفریق المال علی وجہ الاسراف ای مجاوزۃ الحد

والمراد باصل التبذیر ہو نفس تفریق المال **قولہ** واجمعوا علی منع مال الصبی اذا بلغ الصبی سفیہا یمنع عنہ مالہ لقولہ تعالی ولا تؤتوا السفہاء اموالکم التی جعل اللہ لکم قیاما ای لا تؤتوا المبذرین اموالہم التی ینفقونہا فیما لا ینبغی واضاف الاموال الی الاولیاء علی معنی انہا من جنس ما یقیم بہ الناس معائشہم کما قال اللہ تعالی ولا تقتلوا انفسکم او لانہم المتصرفون فیہا القوامون علیہا ثم علق ایتاء الاموال ایاہم بایناس رشد وصلاح منہم علی وجہ التنکیر المفید للتقلیل حیث قال اللہ تعالی فان آنستم منہم رشدا ای ان عرفتم ورایتم فیہم صلاحا فی العقل وحفظا للمال فادفعوا الیہم اموالہم فاقام ابو حنیفۃ ہو السبب الظاہر للرشد وہو ان یبلغ سن الجدودۃ فانہ لا ینفک عن الرشد الا نادرا اقامۃ الرشد علی ما ہو المتعارف فی الشرع من تعلق الاحکام بالغالب فقال یدفع الیہ المال بعد خمس وعشرین سنۃ اونس منہ الرشد او لم یونس وہما تمسکا بظاہر الآیۃ فقالا لا یدفع الیہ المال ما لم یونس منہ الرشد ثم بعد الاجماع علی منع مال من بلغ سفیہا اختلفوا فی حجر من صار سفیہا بعد البلوغ فجوزہ ابو یوسف ومحمد تمسکا بوجوہ الاول ان ہذا الحجر بطریق النظر دون العقوبۃ والزجر والسفیہ وان لم یستحق النظر من جہۃ انہ فاسق لکنہ یستحق النظر من جہۃ دینہ ومن جہۃ انہ مسلم ولہذا جاز عفو اللہ تعالی فی الآخرۃ عن صاحب الکبیرۃ وان لم یتب وحسن عفو الولی والمجنی علیہ فی الدنیا عن القصاص والجنایات ولا شک ان المسلم حال السفہ یفتقر الی النظر لہ فیحجر الثانی القیاس علی منع المال فانہ انما منع عنہ لیبقی ملکہ ولا یزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لابطل ملکہ باتلافہ التصرفات ولم یمکن للولی فی الحفظ الا بالکلفۃ والمؤنۃ والثالث انہ انما صحح عبارات العاقل وجوز تصرفاتہ لیکون نفعا لہ لتحصیل المطالب فاذا صار ذلک ضررا علیہ کان نفعہ فی الحجر فیجب الرابع ان فی الحجر دفع الضرر عن اہل الاسلام فان السفیہ باتلافہ واسرافہ یصیر مطیۃ لدیون الناس ومظنۃ لوجوب النفقۃ علیہ من بیت المال فیصیر علی المسلمین وبالا وعلی بیت مالہم عیالا کما حکاہ المصنف فانہ وان کان خلافہ واعتبالا فی الوصول الی المقصود لکنہ سفہ من جہۃ ان من لا یملک فلسا قد اعتق جاریۃ بالف دینار **قولہ** دخل فی سوق النخاسین لفظۃ فی زائدۃ والکائدۃ المقاساۃ والتلبس التخلیط واخفاء الامر علی الغیر والتطریق ان یمشی امام الرجل ویقال طرقوا طرقوا وذلک عادۃ الکبار والنمرقۃ وسادۃ صغیرۃ والعثنون شعرات طوال تحت حنک البعیر یعبر بہ عن اللحیۃ وفی قولہ عرف فنونہ ایہام ای فنون الحیل

والزوير او العلوم التي من جملتها الفقه الذي يعرف به هذا الحكم وكذا في قوله فيتعيب فتصير يحتمل عود الضمير الى البائع والمشتري ولما كان

هنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف وهكذا في استحداث

الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من الفيلق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من

هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة لانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس عند ابي حنيفة

لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتميز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا

يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في حقوق العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرء بالشبهات

مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم نظره

بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر كمن قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم

فالنظر له بدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر المسلمين من غير نفع لاحد فيجب

الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا هو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف

منع المال فانه بالنص وعن الثاني انا لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة

وزجرا عليه ما ذهب اليه بعض المشائخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه

الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزيرا وتاديبا لا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظرا لا عقوبة

فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق السفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارة

والاهلية اذ بهما يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن

الوجهين الاخيرين ميل ما الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد **قوله** ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق

النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له وليق بحاله ففي الاستيلاد يجعل

كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي تدبيره بالشرى والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة في مال

المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصور يجب ان يكون سعاية العبد للمحجور نظرا له

اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم واذا لم يوجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء فكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع **قوله**

وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون لسبب خارج

كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى المديون او تمتنع المديون عن الصرف فالاول اي الحجر

لسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبي والجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه

وعند ابي يوسف يتوقف على ان يحجر القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء المال والضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين

من القضاء والثاني اي حجر المديون خوفا من التلجية يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف

على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا

كانت او عقارا لما روي ان معاذا رضي الله عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء

بالحصص ولان بيع ماله القضاء ديونه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه لما اذا

اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال فهذا اضرب حجر

قوله التلجية هي المواضعة المذكورة اي في اصل التصرف او في قدر البدل او في جنسه على ما عرف في

باب الهزل الا انها لا يكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب

التلجية ان يلجيك الى ان ياتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجات اليك داري

اجعلك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجا فلان الى فلان والجاوظهره الى كذا وقيل

معناه انا ملجا مضطر الى ما باشره من البيع منك ولست بقاصد حقيقة فو على ان لا يصح تصرفه الا مع

الغرماء يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسبه بعده فينفذ تصرفه مع كل احد **قوله**

ومنها السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلنا المراد انه خروج من عمرانات الوطن

على قصد سير ممتد ثلثة ايام ولياليها فما فوقها سير الابل ومشي الاقدام **قوله** واختلفوا في الصلوة يعني في

التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في

اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روي

عن عائشة رضي الله عنها قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين بالغداة

وركعتين بالعشاء فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربعا

الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي الثاني ان حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه

شرعا او ما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان

الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وح لا نم انه لا يذم تاركهما الثالث ان النبي صلى الله عليه

وسلم سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل

التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا

لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة **قوله** ولما كان السفر بالاختيار

يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه اي لم ينسخه قبل

الفجر الصحيح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان العذر في المرض مما لا مدفع له فربما

يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر ولبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر

فانه يمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لايسافر ولفظ قيل يوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك كذا لفظ فخر الاسلام قيل معناه حكم المسافر والمقيم في حقه وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما في اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل اما طرأ في اثناء النهار فلابد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففي المرض يسقط الكفارة وفي السفر لا يسقط لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار كان الشبهة في سقوط الكفارة وان فارق لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير قران شبهة **قوله** على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي رح على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على الحرمة الاصلية ويكون حكمه كذلك في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغي او الآبق المقيم وقد يكون السفر منه ولا يقع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي المشروعية كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببية الحكم مع ان السبب وسيلة اولى والفرق صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر لانه حدث من شرب المسكر فهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلابد في الاية من تقدير فعل اي فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي سيقت الآية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد تكرير للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا يجاوز غير يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز سد الجوعة **قوله** ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصد قصدا تاما وذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المؤاخذة بالخطأ لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة **قوله** يصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل

الخطاء فانها صلة لا انها مقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطي وقد صرح فخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه تتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الاسلام رح ههنا ان الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف الفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا اذ لا ينفك اي الخطاء عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة فيصلح سببا لجزاء قاصر **قوله** ويقع طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعي رح لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطي كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله لا مقام اليقظة والرضا جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يقع طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضا في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد واهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نهاية في الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوه ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضا في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم امر ظاهر ولان النائم يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العقل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا في المكره **قوله** كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه ينبني على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره فينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره كبيع المكره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا حقيقة **قوله** واما الذي من غيره اي القسم

الثانی من العوارض المکتسبة و ہو الذی یکون من غیر المکلف ہو الاکراہ و ہو حمل الغیر علی ان یفعل ما لا یرضاہ ولا یختار مباشرتہ لو خلی ونفسہ فیکون معدما للرضا لا للاختیار اذ الفعل یصدر عنہ باختیارہ لکنہ قد یفسد الاختیار بان یجعلہ مستندا الی اختیار آخر وقد لا یفسد بان یبقی الفاعل مستقلا فی قصدہ وحقیقة الاختیار ہو القصد الی مقدور متردد بین الوجود والعدم بترجیح احد جانبیہ علی الآخر فان استقل الفاعل فی قصدہ فصحیح والا ففاسد وبہذا الاعتبار یکون الاکراہ اما ملجیا بان یضطر الفاعل الی مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما ہو فی معناہا کالعضو واما غیر ملجی بان یتمکن الفاعل من الصبر من غیر فوات النفس او العضو وہو سواء کان ملجیا او غیر ملجی لا ینافی اہلیة الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ لان ما اکرہ علیہ اما فرض او مباح او رخصة او حرام وکل ذلک من آثار الخطاب حتی انہ یوجر علی ذلک الفعل المکرہ علیہ مرة کما اذا کان فرضا کالاکراہ بالقتل علی شرب الخمر ویاثم مرة اخری کما اذا کان حراما کالاکراہ علی قتل المسلم بغیر حق ویوجر علی الترک فی الحرام والرخصة ویاثم فی الفرض والمباح وکل من الاجر والاثم انما یکون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انہ یجوز لہ الفعل ولو ترکہ وصبر حتی قتل لم یاثم ولم یوجر وبالرخصة انہ یجوز لہ الفعل لکنہ لو ترکہ وصبر حتی قتل یوجر عملا بالعزیمة ولہذا یسقط الاعتراض بانہ ان ارید بالاباحة انہ یجوز لہ الفعل ولو ترکہ ولم یصبر حتی قتل لا یاثم فہو معنی الرخصة وان ارید انہ لو ترکہ یاثم فہو معنی الفرض وقال الامام البزغری رحمہ اللہ ان فعل المکرہ حرام کالقتل والزناء فرض کشرب الخمر واکل المیتة ومرخص لہ کاجراء کلمة الکفر والافطار واتلاف مال الغیر وفعل نحو الاسلام وانما فرق بین کلمة الکفر والافطار للفرق بینہما قبل الاکراہ حیث یسقط حرمة الافطار بالعذر کالسفر والمرض بخلاف حرمة کلمة الکفر فانہا لا یسقط قبل الاکراہ بحال **قولہ** ولا الاختیار ای الاکراہ لا ینافی الاختیار لانہ حمل للفاعل علی ان یختار ما ہو اہون عندہ مما ای او فق لہ ویحتمل ان یراد ما ہو الیسر علی الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلک مما اکرہ بہ **قولہ** واصل الشافعی رحمہ اللہ ای القاعدة التی قررہا الشافعی رحمہ اللہ فی باب الاکراہ ہو ان الاکراہ اما ان یحرم الاقدام علیہ وہو الاکراہ بغیر حق او لا وہو الاکراہ بحق والثانی لا یقطع الحکم عن فعل الفاعل کاکراہ الحربی علی الاسلام فیصح اسلامہ بخلاف اکراہ الذمی فانہ لیس بحق لقولہ علیہ السلام اترکوہم وما یدینون والاول اما ان یکون عذرا مشروعا او لا فان کان عذرا بان یحل للفاعل الاقدام علی الفعل فہو یقطع الحکم عن فعل الفاعل سواء اکرہ علی قول او عمل لان صحة القول بقصد المعنی وصحة العمل باختیارہ والاکراہ یفسد القصد والاختیار وینتقل الحکم الی الحامل بلا رضاء الحاق للضرر بہ وہو غیر جائز لانہ معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضی ان یدفع عنہ الضرر بدون رضاہ لئلا یفوت حقوقہ بدون اختیارہ ثم اذا قطع الحکم عن الفاعل فان امکن نسبة الفعل الی الحامل ای المکرہ کالاکراہ علی اتلاف مال الغیر نسب الیہ وان لم یمکن بطل الفعل کالاکراہ علی الاقرار وسائر الاقوال وان لم یکن عذرا شرعا بان لا یحل لہ الاقدام علی الفعل کما اذا اکرہ علی القتل او الزنا لا یقطع الحکم عن الفاعل حتی یجب القصاص علی القاتل والحد علی الزانی مکرہین **قولہ** وطلاق المولی بالضم اسم فاعل من الایلاء یعنی لو اکرہ المولی علی التطلیق بعد مضی مدة الایلاء فطلق وقع الطلاق لانہ یستحق التفریق بعد مضی المدة کامراة العنین بعد الحول فانہ اذا امتنع عن ذلک کان الاکراہ حقا واما قبل مضی المدة فالاکراہ باطل فلا یقع الطلاق **قولہ** والاکراہ بالقتل والحبس عندہ ای عند الشافعی رحمہ اللہ سواء لان فی الحبس ضررا کالقتل والعصمة تقتضی دفع الضرر قال الامام محی السنة رحمہ اللہ الاکراہ ان یخوفہ بعقوبة تنال من بدنہ لا طاقة لہ بہا وکان المخوف ممن یمکنہ تحقیق ما یخوف بہا فیدخل فیہ القتل والضرب المبرح وقطع العضو

وتخلید السجن لا اذہاب الجاہ واتلاف المال ونحو ذلک **قولہ** واصلنا یعنی ان الاصل المقرر عند ابی حنیفة رحمہ اللہ واصحابہ ان الاکراہ ان کان ملجیا وعارض اختیار الفاعل اختیار صحیح من الحامل فاما ان یکون المکرہ علیہ من قبیل الاقوال او من قبیل الافعال فان کان من قبیل الاقوال فان کان مما لا ینفسخ کالطلاق کان نافذا والا کان فاسدا کالبیع والاقاریر وان کان من قبیل الافعال فان لم یحتمل کون الفاعل آلة للحامل کالزنا کان مقتصرا علی الفاعل وان احتمل فان لزم من جعلہ آلة تبدل محل الجنایة کان مقتصرا علی الفاعل کاکراہ المحرم علی قتل الصید وان لم یلزم نسب الی الحامل ابتداء کالاکراہ علی اتلاف المال والنفس والمراد بالاکراہ الملجی ما یکون التخویف بالقتل دون الحبس والضرب ومعنی افسادہ الاختیار ان الانسان مجبول علی حب حیوتہ وذلک یحملہ علی الاقدام علی ما اکرہ علیہ فیفسد اختیارہ من ہذا الوجہ ومعنی کون الفاعل آلة ان الحامل یمکنہ ایجاد الفعل المطلوب بنفسہ فاذا حمل علیہ غیرہ بوعید التلف صار کانہ فعل بنفسہ وان لم یمکنہ مباشرة ذلک الفعل بنفسہ بقی مقصورا علی الفاعل **قولہ** فالاقوال کلہا لا تحتمل ذلک یعنی ان شیئا من الاقوال لا یحتمل کون الفاعل آلة للحامل فیہ لامتناع التکلم بلسان الغیر واما ما یقال من ان کلام الرسول کلام المرسل فہو مجاز اذ العبرة بالتبلیغ وہو قد یکون مشافہة وقد یکون بواسطة ذکر فی الطریقة البرغریة انہ لا نظر الی التکلم بلسان الغیر لانہ ممتنع غیر متصور وانما النظر الی المقصود من الکلام الی الحکم فمتی کان فی وسعہ تحصیل ذلک الحکم بنفسہ یجعل الغیر آلة لہ ومتی لم یکن فی وسعہ ذلک لم یجعل غیرہ آلة فالرجل قادر علی تطلیق امراتہ واعتاق عبدہ فاذا وکل غیرہ یجعل فاعلا تقدیرا او اعتبارا بخلاف الحامل فانہ لا یقدر بنفسہ علی تطلیق امراة الغیر واعتاق عبد الغیر فلا یصح ان یجعل الفاعل آلة لہ **قولہ** فلان ینفذ بالاکراہ وہو یفسد الاختیار اولی یعنی ان الاکراہ دون الہزل وخیار الشرط فی منع نفاذ التصرفات لان کمال النفاذ بصحة اختیار السبب والحکم والرضا بہما جمیعا ففی کل من الہزل وخیار الشرط قد انتفی الاختیار والرضا فی جانب الحکم وان وجدا فی جانب السبب وفی الاکراہ لم ینتف الاختیار فی السبب ولا فی الحکم لکنہ فاسد والفاسد ثابت من وجہ بخلاف المعدوم من کل وجہ فاشتراط کمال النفاذ فی الاکراہ اقل فہو بالقبول اجدر والنفاذ فیہ اجدر واعترض المصنف بان ہہنا امورا اربعة اختیار السبب والحکم والرضا بہما ففی الہزل یوجد اختیار السبب والرضا بہ مع الصحة وینتفی اختیار الحکم والرضا بہ وفی الاکراہ یوجد اختیار السبب والحکم مع الفساد وینتفی الرضا بہما ففی کل من الہزل والاکراہ یوجد الاثنان من الامور الاربعة لکن مع الصحة فی الہزل ومع الفساد فی الاکراہ فلا یکون الاکراہ اولی بالقبول والنفاذ والمصنف لم یتعرض لوجود اختیار الحکم فی الاکراہ لیتوہم غایة مرجوحیة فیظہر قوة الاعتراض علی ما ذکرنا یمکن الجواب بان فی کل من الاکراہ والہزل امرین من الامور الاربعة الا ان الامرین الذین فی الاکراہ اقوی من جہة ان الحکم ہو المقصود والسبب وسیلة الیہ وان الاختیار ہو المعتبر فی عامة الاحکام ونفاذ التصرفات والرضا قد یکون وقد لا یکون وفساد الاختیار لا یوجب لہ مرجوحیة لان الفاسد بمنزلة الصحیح فیما لا یحتمل الفسخ لانہ اذا انعقد ینعقد ولا یحتمل التخلف الحکم **قولہ** واذا اتصل ای الاکراہ بقبول المال بان اکرہت امراة بوعید تلف او حبس علی ان تقبل من زوجہا الخلع علی الف درہم فقبلت ذلک منہ وہی مدخولة یقع الطلاق لانہ لم یتوقف الا علی القبول وقد وجد ولا یلزمہا المال لانہ یتوقف علی الرضا ولم یوجد کما اذا طلق الصغیرة فقبلت یقع الطلاق لوجود القبول ولا یلزمہا المال لبطلان التزامہا وانما اشترط اتصال الاکراہ بقبول المال ای ان یتحد محلہما بان یکرہ المراة لانہ لو اکرہ الرجل علی تطلیق امراتہ علی مال یقع الطلاق لان الاکراہ لا یمنع وقوع

الطلاق یلزمها المال لانہا التزمت المال طائعة بازاء ما سلم لہا من البینونة واما اذا اتصل الہزل بقبول المال فیصح التطلیق لکن
یتوقف وقوع الطلاق علی قبول المراة المال والرضا بہ فان التزمتہ وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند
ابی یوسف ومحمد رح یقع الطلاق ویلزم المال من غیر توقف علی الرضا وجہ قول ابی حنیفة رح انہ قد تحقق فی الہزل الرضا بالسبب دون
الحکم فیصح التزام المال ہو موقوفا علی تمام الرضا بمنزلة خیار الشرط فی جانب الزوجة فانہ لما دخل علی الحکم فقط لا یمنع وجود الرضا بالسبب
بل بالحکم فیتوقف وجود الحکم اعنی وقوع الطلاق ولزوم المال علی الرضا بالحکم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال فی جانبہا لان
الخلع من جانب الزوج یمین فلا یقبل خیار الشرط ووجہ قولہما ان الہزل لعدم الرضا والاختیار فی الحکم دون السبب فیصح ایجاب
المال لوجود الاختیار ووجود الرضا بالسبب تحقیقا انما دخل علی الحکم دون السبب فہو لا یؤثر فی الخلع بالمنع کشرط الخیار لان
اثرہ فی المنع لم یؤثر فی احد الحکمین وہو الطلاق بالمنع فلا یؤثر فی الآخر وہو لزوم المال لانہ تابع فیقع الطلاق ویلزم بلزومہ وہما یدخل
علی السبب کالاکراہ یؤثر بالمنع فی المال دون الطلاق لان المال فی الخلع لا یجب الا بالذکر فیہ کالثمن فی البیع فلا بد لہ من
صحة الایجاب کثبوت الثمن والداخل علی السبب یمنع الایجاب فی البیع فکذا فی الخلع والداخل علی الحکم لا یمنعہ فی البیع لکن یمنع اللزوم
وہہنا لا یمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحیث لم یمنع لزوم المتبوع لم یمنع لزوم التابع لان حکم التابع
یوجد فی المتبوع ابدا **قولہ** وان کانت ای الاقوال مما ینفسخ ویتوقف علی الرضا ینعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدورہا عن اہلہا
فی محلہا واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاکراہ صریحا او دلالة صح لزوال المعنی المفسد ثم الاکراہ
الملجی کالاکراہ بالقتل وغیر الملجی کالاکراہ بالضرب سواء فیما ینفسخ ویتوقف علی الرضا لان الرضا منتف فی النوعین فینتفی النفاذ
والنظر فی حد الاکراہ من الضرب والحبس مفوض الی رای الحاکم **قولہ** وکذا ای مثل التصرفات التی لا تنفسخ الاقاریر کلہا بالمال
وغیرہا فی انہا تفسد بالاکراہ الملجی وغیر الملجی لان الاقرار خبر متمیل بین الصدق والکذب وانما یوجب الحقوق باعتبار رجحان
جانب الصدق ای وجود المخبر بہ فاذا تحقق الاکراہ وعدم الرضا وہو دلیل علی الکذب ای عدم المخبر بہ لم یثبت الحقوق فان قیل الاکراہ
یعارضہ ان الصدق ہو الاصل فی المومن ووجود المخبر بہ ہو المفہوم من الکلام فلا یقوم دلیلا علی عدم المخبر بہ قلنا المعارضة انما تنفی المدلول
لا الدلیل فغایتہ ما فی الباب انہ لا رجحان لجانب الصدق او الکذب فلا یثبت بالشک الحقوق **قولہ** والافعال منہا ما لا یحتمل کون
الفاعل آلة للحامل ومنہا ما یحتمل فالاول یقتصر علی الفاعل وذلک مثل الاکل والشرب حتی لا یرجع الی الحامل شیء من احکامہما
المتعلقة بہما من حیث انہما اکل وشرب کما اذا اکرہ صائم صائما علی الافطار فانہ یبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما یتعلق بذلک من
حیث انہ اتلاف کما اذا اکرہ علی اکل مال الغیر فقد اختلفت الروایات فی ان الضمان علی الفاعل او علی الحامل وکذا فی
الزنا لو اکرہ علیہ کان العقر علی الزانی لکن لو اتلفت الجاریة بذلک ینبغی ان یکون الضمان علی الحامل ای المکرہ والثانی وہو
ما یحتمل کون الفاعل آلة للحامل قسمان لانہ اما ان یلزم من جعلہ آلة تبدیل محل الجنایة او لا اما القسم الاول فیقتصر علی الفاعل
ولا یتعلق بالحامل اذ لو نسب الی الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة لعاد علی موضوعہ بالنقض لان تبدیل محل الجنایة یستلزم
مخالفة الحامل لانہ انما حملہ بالاکراہ علی الجنایة فی ذلک المحل ومخالفة الحامل یستلزم بطلان الاکراہ لانہ عبارة عن حمل الغیر علی ما یریدہ
الحامل ویرضاہ علی خلاف رضاء الفاعل وہو فعل معین فی محل معین فاذا فعل غیرہ کان طائعا بالضرورة لا مکرہا وادرد

فخر الاسلام لذلک مثالین لان تبدیل محل الجنایة قد لا یستلزم تبدیل ذات الفعل وقد یستلزم فالاول کما اذا اکرہ محرم محرما علی قتل الصید
فعلہ فیقتصر علی الفاعل لان الحامل انما اکرہہ علی الجنایة علی احرام نفسہ فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجنایة علی احرام الحامل لا احرام
الفاعل فلم یکن آتیا بما اکرہ علیہ فلا یتحقق الاکراہ فان قیل الاقتصار علی الفاعل ینبغی ان یکون فی حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الکفارة
یجب فی الصورة المذکورة علی کل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ہہنا ہو قتل الصید بالید والکفارة المترتبة علی ذلک مقتصرة علی
الفاعل واما الکفارة الواجبة علی الحامل فانما ہی مترتبة علی قتل الصید باکراہ الغیر علیہ کما فی الدلالة علیہ والاشارة الیہ وتحقیق ذلک ان
موجب الکفارة ہو الجنایة علی الاحرام وکل من الفاعل والحامل جان علی احرام نفسہ اما الفاعل فبقتل الصید بیدہ واما الحامل فباکراہ الغیر
علیہ فالفعل الذی ہو القتل بالید لا یتجاوز الفاعل فی حق ما وجب بہ من الجزاء والثانی وہو ما یکون تبدیل محل الجنایة مستلزما لتبدیل
ذات الفعل کما اذا اکرہ الغیر علی بیع شیء وتسلیمہ فیقتصر التسلیم علی الفاعل اذ لو نسب الی الحامل وجعل الفاعل آلة للحامل لزم التبدیل
فی محل التسلیم بان یصیر مغصوبا لان التسلیم من جہة الحامل یکون تصرفا فی ملک الغیر علی سبیل الاستیلاء فیصیر البیع والتسلیم غصبا اما اذا
نسب التسلیم الی الفاعل وجعل متمما للعقد حتی ان المشتری یملک المبیع ملکا فاسدا لانعقاد البیع وعدم نفاذہ فلا یلزم ذلک وقد یقال ان الفعل
فی المثالین المذکورین لیس مما یحتمل کون الفاعل آلة اذ لا یصح ان یجعل الشخص آلة للغیر فی القتل من حیث انہ جنایة ولا فی التسلیم من
حیث انہ اتمام العقد لانہ لا یقدر احد علی الجنایة علی احرام الغیر ولا علی تملیک مال الغیر واتمام تصرفہ وما ذکرہ فخر الاسلام ہو من انہ لو جعل آلة
لتبدیل محل الجنایة معناہ انہ وان لم یحتمل ذلک لکن لو فرض لبطل الاکراہ والجواب ان المراد باحتمال الفعل کون الفاعل آلة انہ
یحتمل ذلک فی نفسہ وبالنظر الی صورتہ ولا خفاء فی ان الفاعل فی القتل والتسلیم یصلح ان یکون آلة بمنزلة السیف والظرف وانما امتنع
ذلک من حیث اعتبار الجنایة واتمام التصرف وہو امر زائد علی نفس الفعل **قولہ** والاعتاق وان کان لا یحتمل ذلک یعنی ان من التصرفات
ما یتضمن معنیین یمکن نسبة احدہما الی الغیر وکون الفاعل آلة فیہ ولا یمکن ذلک فی الآخر کما اذا اکرہ الغیر علی اعتاق عبدہ فالاعتاق
من حیث انہ قول وتکلم بالصیغة ینسب الی الفاعل اذ لا یحتمل کون الفاعل آلة فیصح العتق لکونہ صادرا عن المالک ومن حیث انہ اتلاف
المال ینسب الی الحامل ویجعل الفاعل آلة لان الاتلاف یحتمل ذلک بخلاف الاقوال فیجب للفاعل علی الحامل قیمة العبد موسرا کان
او معسرا ویکون الولاء للفاعل لانہ بالاعتاق وہو مقتصر علی الفاعل ولا یمتنع ثبوت الولاء لغیر من وجب علیہ الضمان کما فی الرجوع
عن الشہادة علی العتق ثم لا یخفی ان ایراد ہذا الکلام فی غیر ہذا المقام انسب **قولہ** وان لم یلزم منہ ہذا ہو القسم الثانی وہو الذی لا یلزم من جعل
الفاعل آلة تبدیل محل الجنایة کاتلاف المال والنفس وحکمہ ان یضاف الحکم الی الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل الیہ علی ما ذہب الیہ بعض
المشائخ فموجب الجنایة من ضمان المال والقصاص والدیة والکفارة یجب علی الحامل ابتداء فلو اکرہہ علی رمی صید فاصاب
الانسان فالدیة علی عاقلة الحامل والکفارة علیہ ولو اکرہہ علی قتل الغیر عمدا فعند زفر رح القصاص علی الفاعل لانہ قتلہ لاحیاء نفسہ عمدا وعند
ابی یوسف رح لا قصاص علی احد بل الواجب الدیة علی الحامل فی مالہ فی ثلث سنین لان القصاص انما ہو بمباشرة جنایة تامة وقد عدمت
فی کل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم فی حق الآخر وعند ابی حنیفة رح ومحمد رح القصاص علی الحامل فقط لان الانسان مجبول علی حب الحیوة
فیقدم علی ما یتوصل بہ الی البقاء والحیوة لقضیة الطبع بمنزلة آلة لا اختیار لہا کالسیف فی ید القاتل فیضاف الفعل الی الحامل واما فی حق الاثم فالفاعل
لا یصلح آلة لانہ لا یمکن لاحد ان یجنی علی دین غیرہ ویکتسب الاثم لغیرہ لان قصد القلب ولا یتصور القصد بقلب الغیر کما لا یتصور التکلم بلسان

الغير فلو فرضنا ذلك يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية حرمة تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فيتحقق الاكراه واذا لم يمكن جعله
آلة لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلاطاعة المخلوق في معصية الخالق وايثار
نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما في وسعه وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة
مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله ولكن في الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر
في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل **قوله** والحرمات انواع لما كان حكم الافعال المكره عليها في انها بمن تتعلق والى من ينسب هذا بيان
حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان
لا تحتمل السقوط او لا الثاني اما ان تحتمل الرخصة او لا فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط لا
الرخصة ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل
السقوط او لا والكل من هذه الاقسام مبين في الكتاب **قوله** والزنا يعني زنا الرجل بالمرأة لانه الزاني حقيقة انما المرأة ممكنة من الزنا
فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة **قوله** لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس ✲ فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى
صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد حتى لو اكره بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل
كان اثما كما في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لم يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله واما
الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم
لذلك **قوله** والزنا قتل اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة
لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما
ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد **قوله** فالاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار
بمعنى انها لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس والعضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار
بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس والعضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان اثما ان كان
عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة
حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد **قوله** وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها
قط لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى
لا يحتمل السقوط كالايمان او يحتمل له كالصلوة وقد يكون تركه حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على
اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة
ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب
بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل
للوجوب مؤبدة لا يسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات
قوله وزنا المرأة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المرأة على الزنا فتمكينها من الزنا حرام حرمة مؤبدة في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان

حرمة الزنا حق الله تعالى فيرخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ ولا يرخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا مما يحتمل
السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي
اي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى الخ مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان
وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان
العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن تحتمل الرخصة **قوله** ويحد هو اي يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجئ لان
الاكراه الملجئ لا يكون رخصة في حقه كما في حق المرأة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة ثم لا يحد الرجل في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر
لا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات النفس والعضو فالاقدام عليه دفع لذلك لا لقضاء الشهوة وانتشار الآلة لا يدل
على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال **قوله** واما في حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم
حرام حرمته هي في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر لان
الايمان حق الله ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم لا يسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها
تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه
صيانة لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان
رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عند ترك الفرائض من العبادات حتى قتل
الا انه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيهما من باب اعزاز الدين قيد والحكم بالاستثناء فقالوا كان
شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد شاملا في حقوق الله تعالى للمحتملة للسقوط وحقوقه الغير
المحتملة قال وحكمه حكم اخويه بمعنى ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما اخيان لهذا القسم وبهذا يظهر ان في قوله المراد باخويه حرمة
لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم يسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة
نفسها وذلك كالايمان بالله والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان **قوله**
ويجب الضمان اي ويجب الضمان على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال م هذا الحكم
معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان في ذكره ههنا تصريحا بالمقصود
وختما للكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه
الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعماية فراغ بنان البيان واسنان
الاقلام عن نظم ما سمحت من الفرايد ورقم ما سمعت من الفوائد وضبط ما ركبت له مطايا الفكر في ظماء الهواجر واقتحمت له بحار السهر في ظلم الدياجر ودعت
في بغيته حبيب الرعة ولذيذ الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى فالحمد لله على عظم النظام ومنحه الجسام والصلوة على نبيه محمد وآله واصحابه البررة الكرام

جف القلم بما هو كائن في صفحات هذه الاوراق بين الانام ✦

قد تم طبع التوضيح والتلويح في الخامس العشرين من ذي القعدة سنة سبع وستين والف ومائتين من الهجرة النبوية على صاحبها الصلوة والتحية ✦